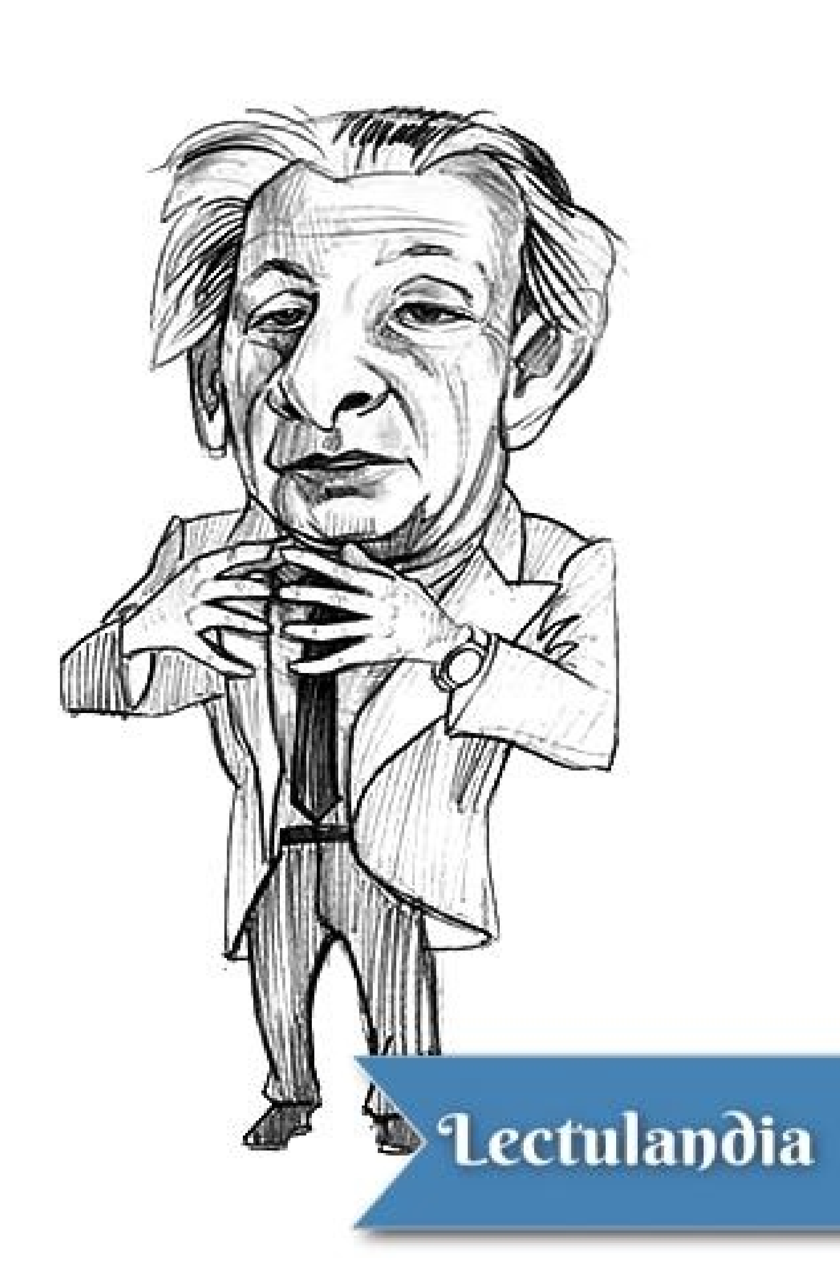


LEVINAS

La ética del Otro

Joan Soler



El pensamiento de Emmanuel Levinas (1906-1995) ha tenido una enorme repercusión en la cultura contemporánea, y no solo en la filosofía, sino que se ha extendido a ámbitos tan diversos como la antropología, la teología, la sociología y la crítica y teoría literarias. Su enfoque revolucionario puede concretarse en dos principios básicos: la dimensión ética del ser humano debe ser el punto de partida de toda la reflexión filosófica, y esta dimensión se manifiesta en el encuentro con lo Otro (lo que no puede ser reducido a pensamiento, a concepto) y con el Otro (el prójimo irreductible a idea).

Este núcleo ético de su pensamiento, tan necesario en nuestra desdichada época, encierra la posibilidad de construir un nuevo modo de vivir y convivir. Según el destacado filósofo Jean-Luc Marion, «Levinas tiene rango de filósofo esencial porque ha formulado cuestiones que nadie antes había visto ni pronunciado. Sin él, no pensaríamos como hemos pensado en adelante».

Manuel Cruz (Director de la colección)

Joan Solé

Levinas

La ética del Otro

Descubrir la Filosofía - 45

ePub r1.0
Titivillus 23.02.2017

Joan Solé, 2016
Diseño de cubierta: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Ilustración de portada: Nacho García
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Todos somos responsables de todos los demás, pero yo soy más responsable que cualquier otro.

Aliosha, en *Los hermanos Karamázov*

La realización no voluntaria de mi identidad personal es mi responsabilidad ética por el otro. Esta identidad no puede extinguirse. […] ¿Cómo podría extinguirse si la ética es una óptica espiritual, si el aliento de su vida es el aliento que se exhala en una llamada no simplemente a abrir mis ojos, a solidarizarme y a universalizar en el gozo aún autosuficiente de la buena voluntad, sino a dar de comer y vestir al desconocido croata, a la viuda serbia, al huérfano somalí y al exiliado palestino o israelita a quienes nadie está dispuesto a resguardar del calor o el frío del desierto? La ética es una óptica solo en la medida en que la óptica es operación, praxis o, en lo que respecta a la «ética fundamental» de Levinas, protopraxis, previa a la oposición entre conocimiento y acción, óptica sin opción.

J. Llewelyn

La huella del otro

Robinson lleva ya dieciocho años de soledad en su isla desierta. Desde que su barco naufragó y él fue arrojado por el oleaje a la orilla, ha perseverado en sobrevivir. Recogió cuanto pudo de las provisiones, las armas y las municiones que halló en el cargamento del navío semihundido. Construyó una despensa para guardar esos alimentos, y una empalizada para protegerlos y protegerse de las bestias salvajes. Ha explorado y recorrido la isla hasta conocerla minuciosamente. Su actividad, su empeño, ha consistido en aplazar la muerte: la tarea cotidiana de subsistir, el esfuerzo de sobreponerse al miedo, a la desesperación, al agotamiento, han llenado sus días. Coloniza parte de la isla, cultiva la tierra, domestica animales y caza. Su vida se rige por principios que, bien mirado, también conducen las vidas de mucha gente: instinto de supervivencia, satisfacción de necesidades, búsqueda de comodidad y de una quimérica seguridad. Desearía salir de la isla, de su soledad (la isla de Robinson es la soledad de todos), y su imaginación ha urdido ya mil tramas para regresar a su Inglaterra natal. De pronto es arrancado de su ensimismamiento con la misma violencia con que el oleaje lo arrojó a la orilla.

> Ahora llego a una nueva escena de mi vida. Sucedió un día, a eso de las doce; cuando me dirigía hacia mi bote quedé indeciblemente asombrado ante la huella de un pie humano descalzo, que se veía con toda claridad en la arena. Permanecí inmóvil, como alcanzado por un rayo, o como si hubiera visto una aparición. […] había exactamente la huella de un pie: dedos, talón y todas las partes de un pie.

Una sola huella en la arena, una mera impresión de centímetros en el vasto e ilimitado universo, significa para Robinson un vuelco en su existencia, «una nueva escena de mi vida». Un semejante, otro, ha irrumpido en su mundo. La huella en la arena es la promesa (y la amenaza) de la proximidad de un ser parecido a él. El hallazgo de esa única huella trastoca todo su ser, le causa noches de insomnio y angustia, de tremendas oscilaciones entre la esperanza de encontrar un prójimo amistoso y el temor de ser atacado por un enemigo hostil. La manifestación del otro le cambia por completo la vida, su mundo.

Robinson descubre que la isla es visitada por habitantes de alguna otra cercana, caníbales que ejecutan sacrificios humanos en el mismo pedazo de tierra emergida que pisa él. En una primera reacción teme por su propia seguridad; después se compadece de los desdichados sacrificados, e imagina modos de salvarlos. Pero en su

pragmatismo se limita a hacer lo que está en su mano: toma medidas para protegerse, levanta una segunda empalizada alrededor de la que ya tenía, carga pistolas y mosquetes. Sobrevive (aplaza la muerte) seis años más. Un día avista desde su «castillo» (como él llama a su morada-fortaleza) a un grupo de caníbales que ha llegado a una parte de la costa muy cercana a su reducto, como nunca antes se habían aproximado. Baja a la costa, donde solo encuentra restos de sacrificio, huesos, sangre, partes de carne no devorada. Pasa quince o dieciséis meses más sumido en el horror, en la angustia, en el odio. En el año veinticinco de su estancia en la isla, oculto en una colina, observa cómo los caníbales arriban a la costa con dos presos. Uno de ellos consigue zafarse de sus captores y huir. Oye los primeros sonidos humanos en un cuarto de siglo, unos sonidos que no entiende. Después de matar a los dos hombres que perseguían al fugitivo, Robinson y el «salvaje» (así le llama) marchan juntos a la guarida del primero.

Llegamos al punto en que la peripecia de Robinson adquiere toda la relevancia en cuanto al pensamiento de Emmanuel Levinas. Salido de su encierro en sí mismo, enfrentado al otro, un otro que es palmariamente distinto —alto, robusto, de piel cetrina, hablante de una lengua desconocida—, Robinson tiene básicamente dos opciones. Puede admitir la extraña alteridad de su compañero respecto a sí mismo, la abismal distancia y exterioridad que le separan de él, y respetar esa distancia, al Otro en tanto que Otro. O bien puede prescindir del abismo existencial que media entre ellos y dominar y reducir a ese otro, someterlo a su voluntad, colonizarlo desde el punto de vista del conocimiento. Robinson hace lo segundo. No pregunta por el nombre de aquel hombre: cuando se cansa de referirse a él con la genérica denominación de «salvaje», le llama Viernes porque ese es el día en que le parece que le ha salvado, y le enseña a llamarle a él «amo». Le viste y lo toma como sirviente, crea de inmediato una relación vertical, de amo y esclavo, en ningún momento se preocupa por la naturaleza real de «Viernes». No le deja ser. Doblega su alteridad, no respeta el hecho de que es otro. «Trata bien» a su sirviente: lo convierte al cristianismo arrancándolo de la barbarie y el salvajismo en que lo cree sumido —y que no se toma molestia alguna en conocer—, lo instruye en el cultivo de la tierra y en los usos británicos y, llegado el momento, se lo lleva consigo a Inglaterra, a la civilización. Lo encierra en una jaula de oro.

Sabemos que esto es lo que ha hecho el hombre desde la noche de los tiempos: dominar al otro. Asimilárselo y, cuando la asimilación no ha sido posible, destruirlo físicamente (Robinson habría matado a «Viernes» si este se hubiera resistido a la domesticación). Los romanos pasaban por las armas a los ocupantes de los territorios que codiciaban sin preguntar siquiera por su nombre. Los primeros españoles que llegaron a América llamaron «indios» a los nativos centro y sudamericanos porque creían haber alcanzado las Indias orientales con las que querían comerciar (después

procedieron a ejecutar el genocidio). En el norte de América, la multitud de pueblos nativos fueron reducidos al mismo vocablo «indios», y (los que quedaron) a reservas ignominiosas. El pueblo judío al que pertenecía Levinas fue humillado, ofendido y en buena medida exterminado. Parte de este mismo pueblo judío, organizado en el Estado de Israel, castiga con violencia y crueldad a sus vecinos musulmanes. Todas estas atrocidades, vejaciones conceptuales, terminológicas y físicas tienen un mismo origen: la reducción del otro en el «Te llamarás Viernes». Levinas ha detectado y denunciado esta pulsión dominadora y destructora: «Toda civilización que acepta el ser —con la trágica desesperación que contiene y los crímenes que justifica— merece el nombre de "bárbara"» (*De la evasión*, 127).

Lo que hace de Emmanuel Levinas (1906-1995) uno de los más decisivos e innovadores filósofos del siglo XX no es solo la denuncia de la barbarie humana, que salta a la vista de cualquier persona medianamente informada de la historia y la actualidad. No es solo, tampoco, haber señalado con precisión que el olvido o la inconciencia de la alteridad (de lo que se encuentra más allá de la representación y la voluntad propias) abre el camino a la violencia sobre lo otro. La grandeza de Levinas, la innovación fundamental de su pensamiento, que incluye estas dos denuncias, se sitúa de entrada en el plano específicamente filosófico y presenta un aspecto negativo o crítico, y otro positivo o constructivo: por un lado, rechazo del sesgo ontológico y esencialista de la tradición filosófica occidental; por el otro, creación de un pensamiento que ya no parte de la definición de la realidad esencial (ontología), sino del hecho ético básico de la relación humana. La vertiente crítica consiste en mostrar que toda la filosofía occidental, con toda su enorme construcción, incurre en el mismo error y abuso de base que Robinson con el hombre al que convierte en el salvaje Viernes: apropiarse mediante la razón de lo que en realidad no pertenece a esa razón, sino que la trasciende o está más allá de ella. En la acción de pensar lo real, la filosofía ha pretendido colonizarlo y dominarlo en todas sus dimensiones, desde la naturaleza (entendida como algo pasivo y mecánico) hasta el prójimo: el sujeto pensante que se representa al otro se cree dueño no solo de esa representación, sino del ser representado. La pulsión de la razón por iluminar, el principio del conocimiento del que tan orgulloso está Occidente, es una violencia que se ejerce sobre lo que no pertenece a ese pensamiento, se aplica para someter y doblegar lo que está más allá de él. Parménides y los eleatas definieron en el siglo V a. C. lo que era el ser —lo inteligible— y negaron realidad, ser, a lo no inteligible, a lo no pensable. Platón cifró la realidad plena en las Formas ideales, de las que nuestro mundo sensible no era más que un pálido trasunto carente por tanto de realidad plena. Aristóteles acercó las Formas al mundo sensible, pero siguió imponiéndole las categorías conceptuales: el ser se seguía definiendo por el pensamiento. La lógica creada por el propio Aristóteles permitió pensar el mundo, y enseguida se pretendió dominarlo («El conocimiento es poder», afirmó explícitamente, en el siglo XVII, el

filósofo Francis Bacon). No hay nada que justifique, pues, la beata visión de la filosofía como un saber objetivo y desinteresado, de la voluntad de comprensión como actitud teórica sin más. Esta voluntad de pensar, de sacar a la luz e iluminar, es una manifestación (y de las más violentas) de lo que Nietzsche denominó voluntad de poder, la fuerza universal que empuja a los seres a afirmarse a sí mismos a costa de lo exterior. En su deseo de dominar y reducir la realidad, a lo largo de la historia la razón ha sido metafísica, dogmática, empírica, dialéctica, histórica, analítica, crítica, estructural… Pero en todo momento, dice Levinas, la ha animado el mismo impulso básico de apropiación y dominio que llama Viernes a lo distinto. El principio de no contradicción (una proposición y su negación no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo, nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido), el principio de identidad (todo ente es idéntico a sí mismo: yo soy yo, tú eres tú), el principio del tercio excluso («es de día o no es de día», «es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido») y otros principios lógicos configuraron un modo de pensar característico que, junto con la tecnología, le dio a Occidente la hegemonía material en el mundo. El conocimiento es poder. Poder es imponerse a lo diferente, a lo otro.

Levinas nos muestra que esta violencia cognoscitiva sobre lo externo se da tanto en el pensamiento más abstracto como en lo supuestamente más espontáneo y natural. Algunos poetas habían sospechado ya la dominación y la reducción a los que el pensamiento somete a la realidad. Fernando Pessoa expresó de manera dura y clara esta percepción: «Nunca amamos a nadie: amamos solo la idea que tenemos de alguien. Lo que amamos es un concepto nuestro, es decir, a nosotros mismos» (*El libro del desasosiego*). Oscar Wilde dice lo mismo en un verso: «Todo hombre mata aquello que ama», por el mismo hecho de no «dejarlo ser», de apropiárselo.

Y entonces, una vez dominada y doblegada conceptualmente la realidad, qué poco cuesta someterla a violencia, sea física o cognoscitiva. La crítica global de Levinas a la filosofía consiste, pues, en el iluminador reproche de haber matado la realidad para hacerla suya, de haber llamado Viernes al hombre por ignorar que este se encuentra más allá de sus categorías conceptuales, y de haber propiciado que se le humille y ofenda por ignorar la dignidad de su trascendencia.

> Pero la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar no solo compromisos, sino su propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de acto. (*Totalidad e infinito*. 47-48).

En el origen de todo está siempre el pensamiento que determina lo que es y lo que no es (real, admisible, respetable). El logos, la razón, la conciencia, el sujeto, el yo

han sido el tribunal que dicta la realidad y admisibilidad a lo de «ahí afuera», que hasta el momento del veredicto ha carecido —según la filosofía— de verdadera existencia.

Pero ¿podía ser de otro modo? ¿Es posible que el conocimiento conozca sin dominar? ¿No son indispensables los principios de no contradicción, de identidad, del tercio excluso? ¿Podríamos vivir, salir nosotros adelante y sacar algo adelante sin estas pautas de conocimiento interiorizadas? ¿Podríamos vivir en un mundo en el que algo y alguien fuera y no fuera sí mismo al mismo tiempo, donde se pudiera afirmar algo y su contrarío a la vez y dar valor de verdad a ambas proposiciones: es de día y no es de día, ser y no ser? Renunciar a la perspectiva del conocimiento objetivo sería, nos ha dicho la filosofía, precipitarse al abismo de la irracionalidad o al misticismo incomunicable.

La revolución de Levinas, su aspecto constructivo, consiste en plantear un nuevo punto de partida para el pensamiento. Este inicio ya no es la pregunta ontológica por el ser que se ha hecho la razón abstracta —¿cómo es posible que las cosas sean en vez de no ser?—, ya no es el conocimiento teórico de la realidad. El origen del pensamiento se desplaza hacia un punto muy distinto: el hecho ético de la relación con el Otro, el encuentro con el prójimo. Si Robinson, en vez de llamar salvaje y Viernes al hombre que halló en la playa, si en vez de convertirlo en su sirviente y al cristianismo, le hubiera preguntado «¿Cómo te llamas?» y hubiera aguardado respetuosamente la respuesta, habría salido del campo de la ontología y habría ingresado en el de la ética, habría puesto en marcha una nueva manera de relacionarse con el mundo, con el otro. Si modificamos el origen de la filosofía, nos dice Levinas, si desplazamos el hecho fundamental desde la definición de lo real por la razón al encuentro ético con el Otro, se puede construir un pensamiento completamente distinto que apunte ya no al poder y al dominio sobre lo real y los demás, sino al respeto y a la responsabilidad por el Otro. Otro en tanto que Otro, es decir, no como representación de mi conciencia y objeto de mi voluntad, sino como ser existente fuera de mi conciencia y voluntad. En esta visión consiste la radical innovación y diferencia del pensamiento levinasiano.

Es un tipo de reflexión completamente nuevo, un arranque al margen de la corriente dominante en la filosofía occidental. Levinas no se suma a la tradición de pensadores que han tratado problemas antiguos, formula problemas nuevos. El filósofo Jean-Luc Marion ha escrito: «Algunos filósofos son importantes porque proponen respuestas nuevas a preguntas ya conocidas y debatidas, lo cual ya es mucho. Pero, igual que Bergson, Levinas tiene rango de filósofo esencial, porque ha formulado preguntas que nadie antes había visto, ni hecho. Sin él, no pensaríamos como hemos pensado desde él».

La ética como filosofía primera

> La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera.
>
> *Totalidad e infinito*

La ética es, según Levinas, la filosofía primera porque el hecho básico del ser humano es su naturaleza moral —no su capacidad racional—, y esta naturaleza nace en el encuentro decisivo con el Otro en tanto que Otro, no como mero trasunto desnaturalizado en mi conciencia. En este encuentro, en la relación intersubjetiva y en la conciencia de la responsabilidad ética se hallan el principio del sujeto, el sentido de la vida y el núcleo de la filosofía. «Filosofía primera» se entiende como la meditación que no requiere nada previo que lo sustente. Hasta ahora la ética, una de las ramas de la filosofía, necesitaba para sostenerse el robusto y central tronco común de la ontología, la meditación sobre el Ser: las Formas ideales platónicas, la sustancia aristotélica, el Uno plotiniano, el Dios cristiano, el Dios (o naturaleza) spinoziano, la voluntad de Schopenhauer, el impulso vital de Bergson… La reflexión ética se producía a raíz y como consecuencia del análisis ontológico del principio de la realidad, o Ser, no se sustentaba por sí misma. Con Levinas la ética surge de sí misma porque lo básico humano es lo moral. La ética es filosofía primera. Como tal, alcanza a aceptar y posibilitar lo que el pensamiento ontológico y metafísico sobre el Ser —que hasta ahora se ha afirmado como filosofía primera— rechaza por absurdo. Lo ético, no el Ser, es lo primero que hay que pensar en filosofía.

Pero es preciso advertir de inmediato que la concepción de la ética en Levinas es distinta de cualquier otra. No establece normas ni criterios de comportamiento moral, no examina el contenido de conceptos como «bien» o «virtud» o «deber», no nos dice en qué consiste una vida buena, no elabora una teoría de la justicia ni pautas de evaluación para máximas generales. No es que no tenga nada que ver con las escuelas éticas, llámense utilitarista, deontológica o contractualista: es que está situada en otro plano. Lo que ofrece Levinas, más que una ética, es una metaética, o una protoética, o una ética de la ética. Dicho de otro modo, cuando escribe «ética» hay que entender más bien «lo ético». Su reflexión se centra no en contenidos concretos y específicos —lo que hay que hacer, o criterios de validación de lo que se hace— sino en algo anterior a estos: en el ahondamiento en la dimensión moral del ser humano. Medita sobre la naturaleza ética del hombre. Tal meditación es primera, es previa a lo empírico e histórico y a lo ontológico, anterior a las decisiones y las acciones, incluso a la reflexión sobre estas decisiones y acciones.

El pensamiento de Levinas sitúa en primer plano la fuerza obligatoria de la exigencia ética que se presupone en la base de todas las teorías morales. Concibe una

exigencia absoluta, que no se puede rebajar ni negociar, como resorte de todo lo ético. El respeto absoluto por el otro es lo básico, lo originario, lo que no requiere nada antes o debajo sino que es lo que sustenta todo lo demás. No nos dice «respeta al otro porque… [es igual a ti, es el único modo de garantizar la convivencia, así lo manda la ley divina, es una máxima ética universal, lo establece el texto de los derechos del hombre]». La simple introducción del «porque», con su explicación causal, implica ya algo condicional, algo anterior al hecho ético básico. Y lo peligroso de este algo anterior es que se puede suprimir: si se invalida la cláusula «porque…» (como se ha hecho cada vez que se ha criminalizado o vejado a un colectivo: judíos, palestinos, armenios, africanos…) entonces ya no es obligatorio respetar al otro, se lo puede someter a violencia. Levinas asume como tarea filosófica mostrar la obligación moral básica hacia el Otro, no componer y validar un conjunto de normas morales y políticas. Esto segundo es una tarea que Levinas llama «justicia» y que juzga imprescindible para la convivencia en sociedad, pero que ya no es su función.

> Mi tarea no consiste en construir la ética; únicamente intento encontrar su sentido. No creo que toda la filosofía deba ser programática […]. Se puede construir, sin duda, una ética con todo lo que acabo de proponer, pero esta no es propiamente mi labor. (*Ética e infinito*)

La dificultad de la escritura I

Cuántos hemos acudido a los textos levinasianos con el deseo de encontrar en ellos un fundamento filosófico sólido que nos ayudara a salir del egoísmo, a trascender el ámbito del yo y aproximarnos a un encuentro real y consciente con los demás. Como con tantos otros pensadores, una alusión en un libro, una cita de fragmento que abre una perspectiva nueva e insospechada, engendra el deseo de descubrir al autor, de entender el conjunto de sus ideas. Las primeras noticias sobre su filosofía hablan de un pensamiento no dominador, no colonizador, que admite y respeta la alteridad del Otro y se pone a su servicio a raíz de un fundamental sentimiento de obligación. Parece un impulso muy beneficioso para quien siente la necesidad de emerger por fin del narcisismo adolescente, torturado o arrogante. Eso, claro, en el caso de aquellas conciencias que perciben el sustrato ético de la existencia humana y no lo han sepultado bajo la visión tecnicista y economicista imperante en nuestra así llamada civilización.

Es muy probable que quien accede por primera vez a los textos de Levinas comience por *Totalidad e infinito* (1961), su obra más conocida y para muchos la mejor. Y que al leer el sumario del libro se las prometa muy felices en cuanto a su comprensión: cuatro partes bien estructuradas, con apartados, y unas conclusiones finales. Pero la lectura no tardará en plantearle muchas dificultades, y es posible que le derrote mucho antes de llegar al final. *De otro modo que ser*, la otra obra magna de Levinas, incrementa si cabe la densidad, el espesor, la pluralidad de significaciones y de significados, imposibilita por completo una lectura lineal, no desarrolla temas o argumentos, se sumerge por momentos en la oscuridad, al extremo de constituir, más que una lectura filosófica, una compleja experiencia vital. Prescinde de elementos tan identificados con la filosofía como la argumentación clara y sucesiva, la presentación de pruebas y el llamado directo a la razón.

Levinas es un autor difícil, que no se ha caracterizado precisamente por favorecer la comprensión directa de las cosas. En su magnífica *Introducción a la fenomenología*, Dermot Moran escribe: «Levinas es un filósofo extraordinariamente difícil de leer, incluso valorado en relación con la prosa exigente y compleja de autores como Husserl, Heidegger y Derrida. En efecto, es quizá el más deliberadamente opaco de los filósofos contemporáneos europeos». Su dificultad no es del mismo tipo que la de un Kant en la *Crítica de la razón pura* o de un Hegel en *La fenomenología del espíritu*. Estas dos obras son arduas en un sentido intelectual o teórico: obligan al lector a aprender con precisión un lenguaje técnico nuevo, a asimilar concepciones muy abstractas, requieren una lectura al mismo tiempo de detalle y de conjunto, como el objetivo de una cámara fotográfica que pudiera abrir y

cerrar el campo simultáneamente. Levinas plantea unos problemas muy distintos. No crea un vocabulario específico, sino que emplea palabras corrientes de uso común —*rostro, responsabilidad, fecundidad, filialidad, fraternidad, lo femenino, deseo, economía, anarquía, solidaridad…*— para expresar sus concepciones fundamentales. Ocurre sin embargo que dota a estas palabras de significados y significaciones distintos, tanto en el aspecto denotativo —significado explícito— como en el connotativo —asociaciones emotivas o conceptuales implícitas—. Antes que inventar o modificar palabras, Levinas prefiere hacer aflorar en las ya existentes sentidos que no suelen percibirse, que pasan por alto o por bajo a la comprensión. O bien crea significados nuevos para los términos. Cuando leemos «rostro» en Levinas, uno de sus términos básicos, no debemos entender la realidad física que aparece como la cara de una persona: veremos que en sus textos «rostro» tiene otra significación, se concibe como estructura de la conciencia.

Del mismo modo, muchos otros términos —*totalidad, infinito, trascendencia, exterioridad, alteridad, cara a cara…*— se sitúan en otro plano de significación. Este es el motivo por el que muchos pasajes no se acaban de entender de entrada: leemos palabras del lenguaje común con el significado que tienen en él, cuando en realidad han pasado a significar algo muy diverso.

Además del significado distinto que adquieren las palabras comunes, hay bastante ambigüedad en su uso de términos clave. No es infrecuente que una misma palabra adquiera, en distintos contextos, sentidos diferentes, sin que haya una advertencia explícita al respecto. Muy a menudo el lector duda en cuanto al modo preciso en que debe entender cierto pasaje, detecta cierta vaguedad en algunas argumentaciones. La relectura y la consulta de estudios aclara que el mismo término va cobrando matices distintos en unos sutiles procesos subterráneos a los que hay que prestar una enorme atención. La combinación de las palabras comunes y la introducción de sentidos peculiares e inestables (redefinidos según el pasaje, recontextualizados) origina una extraña sensación en el lector, una mezcla de familiaridad y extrañeza, de estar entendiendo y no estar entendiendo al mismo tiempo.

Las dificultades que se han señalado hasta ahora son de orden léxico y semántico, atañen al significado de palabras aisladas. Se añade a este problema el peculiarísimo estilo de la prosa. La escritura de Levinas se demora, no va al grano, se resiste a la enunciación clara y directa. Jacques Derrida describe muy certeramente el estilo de esta escritura:

> El desarrollo de los temas no es, en *Totalidad e infinito,* ni puramente descriptivo ni puramente deductivo. Se despliega con la insistencia infinita de las aguas contra una playa: retorno y repetición, siempre de la misma ola contra la misma

orilla, y sin embargo cada vez resumiéndose, todo se renueva y se enriquece infinitamente[1].

En la escritura de Levinas se suceden las frases breves, de tipo sentencioso, epigramático o aforístico. Estas afirmaciones taxativas no están, muchas veces, argumentadas, demostradas. El autor afirma y da por supuesto que el lector pensará como él. Estas afirmaciones no demostradas tampoco suelen desarrollarse ni conducir a nuevas ideas, a menudo quedan interrumpidas por una nueva afirmación que nos lleva en otro sentido. Los textos son, además, muy repetitivos, llegan a ser, en algunos pasajes, reiterativos hasta la saciedad («retorno y repetición, siempre, de la misma ola contra la misma orilla»). Con todas estas características no extrañará que los filósofos partidarios de la precisión y la exactitud, del análisis lingüístico y conceptual —es decir, la filosofía analítica que se practica en Inglaterra y Estados Unidos— hayan prescindido por completo de Levinas, que no le consideren digno de atención seria como filósofo y le tengan más bien por, como mucho, un literato y un pensador religioso.

Algunas introducciones al pensamiento de Levinas omiten este rasgo de la dificultad. Extraen las ideas principales de los libros y las resumen. Sucede, sin embargo, que Levinas ha planteado estas dificultades con toda conciencia. Los obstáculos a la comprensión en las dos obras maestras (aún más en *De otro modo que ser* que en *Totalidad e infinito*) tienen alguna causa que no obedece a la incapacidad. Presentar sus ideas resumidas, claras y «planchadas» supone someterlas a violencia, desvirtuarlas, desnaturalizarlas.

Esta dificultad se interpreta en la sección final del presente libro, cuando se hayan expuesto las ideas de Levinas con sus rugosidades; ese será el momento oportuno para entender el sentido de la opacidad. Podemos adelantar ahora que la naturaleza de esas ideas requiere un lenguaje nuevo, que el carácter revolucionario de su enfoque no admite una exposición plana y lineal. Mostrar ideas tan radicalmente distintas en el lenguaje clásico de la filosofía habría sido incurrir en flagrante contradicción, echar vino nuevo en odres viejos[2].

Filosofía y judaísmo

Immanuel Levinas fue un hombre hondamente religioso, imbuido de la fe judía en la que nació, en su modalidad oriental lituana. Desde los seis años, en que empezó a aprender el hebreo, su relación con la Biblia fue cotidiana, una fuente de reflexión constante a lo largo de las décadas. En su madurez escribió abundantemente sobre cuestiones de religión, cultura y civilización judías y sobre la relación de estas con los principales acontecimientos de la actualidad, fue director de una escuela para futuros maestros fundada por una asociación judía y cumplió rigurosamente con los rituales y las festividades de su confesión. Levinas, como ser humano particular y sujeto histórico, es inconcebible e incomprensible al margen de la religión judía. Su pensamiento brota de un manantial que es en buena parte judío. Pero aquí nos interesa saber si su filosofía se entiende y sustenta por sí misma, ni es independiente de la faceta confesional. La respuesta es afirmativa. Sus libros son accesibles y están abiertos —en su dificultad— a cualquier lector, judío o no. Si en el origen de su pensamiento están tanto el judaísmo como la tradición filosófica, Levinas separa tajantemente su obra entre libros filosóficos y libros confesionales. Como ha dicho un estudioso, habla a veces en griego y a veces en hebreo, es decir, adopta alternativamente la modalidad filosófica —la filosofía fue un invento de los griegos — y el registro religioso, sin confundirlos. Cuando desea traducir del hebreo al griego algunos principios básicos —introducir percepciones éticas en el pensamiento ontológico—, adopta siempre, metafóricamente, la lengua griega: filosofa. Los griegos descubrieron la universalidad, el valor del argumento. Levinas acepta y asume estas conquistas. Aun cuando les dé un giro personal, aun cuando infrinja las normas, aun cuando rompa con el lenguaje clásico de la filosofía, Levinas desea permanecer en el ámbito de la filosofía. Desea ser considerado como filósofo a secas, sin el calificativo de judío.

Como las de Spinoza, Bergson y Husserl, todos ellos judíos de nacimiento, su filosofía es pues válida por sí misma, al margen de cualquier componente religioso. Pero a diferencia del de estos tres decisivos autores, la independencia y, por así decir, autosuficiencia de su pensamiento no es debida a un alejamiento de la religión, sino a la voluntad de establecer una separación clara entre la reflexión filosófica y la meditación confesional. Ambas discurren como dos ríos paralelos que, en sus meandros, se aproximan y se distancian, sin llegar a entrecruzarse jamás, sin mezclar sus caudales, y desembocan en dos ríos mayores distintos. Desde luego, entre los dos ríos de Levinas hay multitud de puentes que es posible recorrer en ambos sentidos, con gran provecho y enriquecimiento. Pero la comprensión de su mensaje filosófico es, debe ser; exclusiva y universalmente humana, no depende de una religión particular, le habla a la persona en tanto que persona. Cuando piensa filosóficamente,

Levinas dialoga con el griego Platón, con el católico Descartes, con el protestante Kierkegaard, con el indefinido Heidegger. Y la filosofía que surge del diálogo es un pensamiento completo, pleno, que no necesita apoyos externos. El presente estudio examina este río sin pasar al otro, si bien, claro está, en ningún momento se deja de oír su rumor.

Planteamiento de este libro

Se desea exponer aquí con claridad las líneas maestras del pensamiento filosófico de Levinas. Significa esto, por un lado, que no se traían sus muchos textos confesionales[3]. por los motivos ya aducidos. Por otro lado, que se soslayan cuestiones secundarias en su filosofía, por muy interesantes que puedan resultar. La intensa repercusión de este autor en la cultura contemporánea se debe a la «gran idea» del encuentro con el Otro, y a ella se dedica la mayor parte del análisis.

Un primer capítulo traza una biografía personal y filosófica en la que se subraya el poso que dejaron en Levinas tres culturas muy distintas —la religión judía, la filosofía alemana, la civilización francesa acrisoladas en su pensamiento singular, así como el ascendiente que tuvieron en él unas pocas personalidades: los filósofos Edmund Husserl y Martin Heidegger, el pensador judío Franz Rosenzweig y el enigmático maestro hebreo conocido como Monsieur Chouchani. En el trasfondo, apenas mencionada por el propio Levinas pero omnipresente y traumática, la inolvidable experiencia del Holocausto.

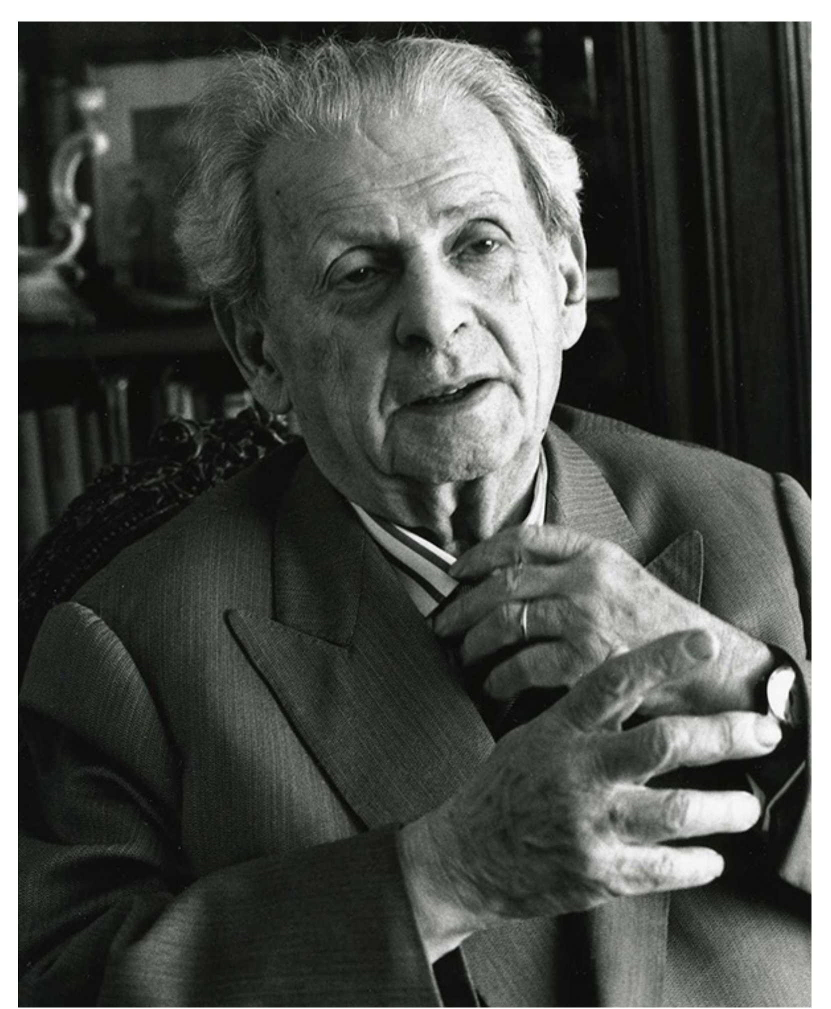
Un segundo capítulo se ocupa de las obras iniciales de Levinas: varios estudios dedicados a Husserl y Heidegger y los primeros desarrollos de pensamiento personal, en *De la evasión. De la existencia al existente* y *El tiempo y el Otro*. En este periodo inicial (que abarca hasta el año 1961, en que se publica *Totalidad e infinito*) se produce un doble movimiento: un progresivo distanciamiento de la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana que Levinas ha abrazado en los años treinta y cuarenta, en las que percibe cada vez más los vicios totalitaristas que lastran el pensamiento occidental —la supresión de la alteridad por el pensamiento—, y la aparición gradual de concepciones básicas propias.

El tercer capítulo examina la primera de las dos obras magnas del autor: *Totalidad e infinito*. Aparecen en ella, ya trazadas con firmeza, las ideas principales de Levinas: el Mismo, lo Otro y el Otro, el encuentro ético asimétrico, la obligación moral absoluta.

El cuarto se ocupa de la segunda. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, que los estudiosos aún debaten si es una continuación o una ruptura respecto a *Totalidad e infinito*. No es en absoluto una cuestión académica, sino que determina el modo en que se entiende el muy complejo pensamiento maduro de Levinas, una comprensión que no admite la recepción literal o pasiva sino que requiere la interpretación. Porque *De otro modo* es una problematización radical no solo de los resultados alcanzados en *Totalidad*, sino del lenguaje mismo. Levinas ha descubierto

que una nueva visión de lo humano exige el abandono del tipo de lenguaje con que se armaba y transmitía la concepción anterior y la asunción de un lenguaje nuevo, no tanto respecto a la terminología (escasean los vocablos técnicos) como a la escritura, a la manera de hacer emerger e hilvanar las ideas. Este tratado complejo e inagotable representa la máxima dificultad de Levinas. Los capítulos siguen, pues, el orden cronológico de los libros, que responde al desarrollo de la filosofía levinasiana. En esta no hay marchas atrás. Cuando los libros se leen y releen de corrido y según su orden de aparición, se constata que, leídos hacia adelante, presentan, diríase que de improviso, temas de gran complejidad; pero observados hacia atrás, se constata que esta aparición ha sido preparada y anticipada en un momento previo, que ya estaban previstos y esbozados en textos anteriores. La obra de Levinas es una *œuvre* en el sentido que se le da a este término en francés, un conjunto y un organismo muy bien trabado, de una unidad muy estructurada.

El último capítulo está dedicado a la «textura» de los escritos levinasianos: a la ya referida dificultad de sus textos. Este aspecto de su obra se ha apuntado ya en la presentación; en la conclusión del libro se trata de entender las causas de esta dificultad.



Emmanuel Levinas plantea una revolución en filosofía: poner como su origen y fundamento no la tradicional pregunta sobre el fondo de la realidad (¿por qué existe todo en vez de no existir?: la pregunta ontológica por el ser), sino la meditación sobre la naturaleza moral del ser humano (la reflexión ética fundamental).

Hay acuerdo entre los estudiosos en que las dos obras maestras del autor merecen sendos capítulos aparte, pues son hitos mayores no solo en el pensamiento del autor, sino en el general contemporáneo. Hay acuerdo también en que el camino entre las obras iniciales y *Totalidad* es claro y directo. Como se ha advertido ya, la controversia es sobre el sendero que conduce de esta obra a *De otro modo que ser*. El debate equivale a preguntarse si hay uno o dos Levinas. Ambas interpretaciones han sido defendidas con solvencia por intérpretes muy capaces, y la cuestión dista de estar zanjada. En la medida en que el presente estudio se pronuncia en la interpretación, sus posiciones se hallan, precisamente, en el último capítulo, el de la dificultad o densidad textual[4].

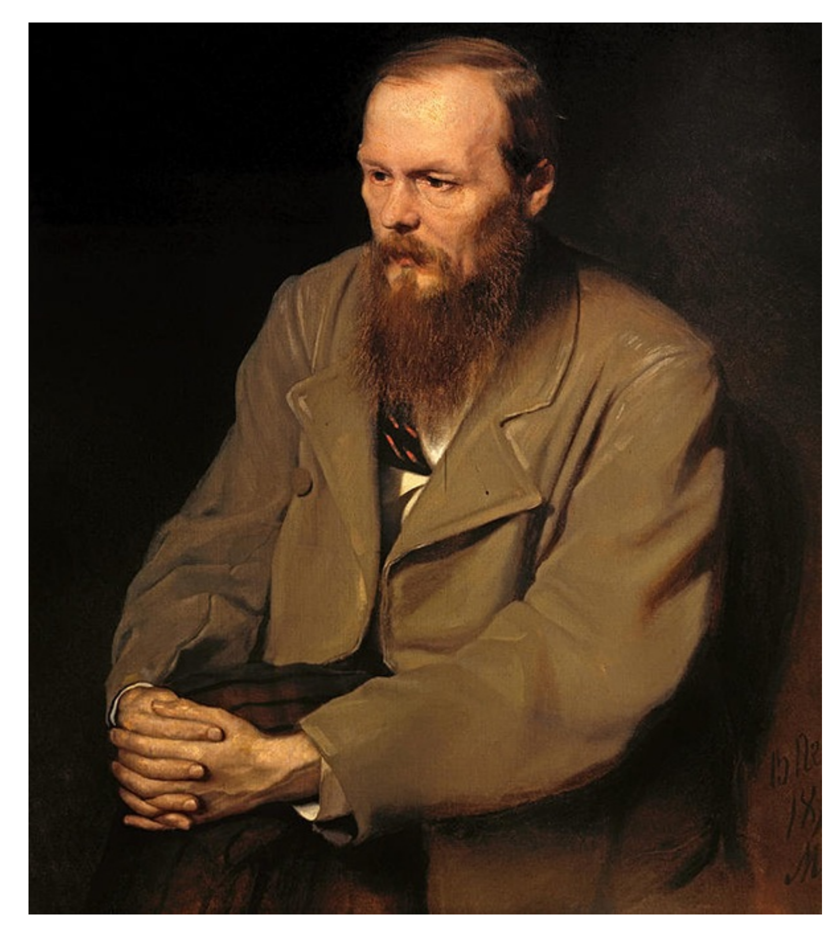
De Lituania a París pasando (dos veces) por Alemania

En el texto titulado «Signatura», incluido en *Difícil libertad* (primera edición en 1963, pero con la inclusión de este texto en 1976), Levinas[5] presenta un conciso, telegráfico, texto autobiográfico, sin duda lo que desea que se recuerde de su dimensión pública. Traducimos a continuación esta semblanza mínima, porque esta introducción biográfica no será más que un desarrollo de la misma:

> La Biblia hebraica desde la infancia en Lituania. Pushkin y Tolstoi, la Revolución Rusa de 1917 a los once años en Ucrania. Desde 1923, la Universidad de Estrasburgo, donde entonces enseñaban Charles Blondel, Halbwachs, Pradines, Carteron y, más tarde, Guéroult. La amistad de Maurice Blanchot y, a través de los maestros que eran adolescentes en el momento del *Affaire* Dreyfus, la visión, deslumbrante para un recién llegado, de un pueblo que equivalía a la humanidad y de una nación a la cual es posible vincularse por el espíritu y el corazón con la misma fuerza que por el origen. Estancia en 1928 y 1929 en Friburgo y aprendizaje de la fenomenología iniciado un año antes con Jean Hering. La Sorbona. Léon Brunschvicq. La vanguardia filosófica en las veladas sabatinas en casa de Gabriel Marcel. El refinamiento intelectual —y antiintelectualista— de Jean Wahl y su generosa amistad recuperada después de un largo cautiverio en Alemania; conferencias regulares a partir de 1947 en el Colegio Filosófico que Wahl había fundado y animaba. Dirección de la centenaria Escuela Normal Israelita Oriental, dedicada a la formación de maestros de francés para las escuelas de la Alianza Israelita Universal de la Cuenca Mediterránea. Trato diario con el doctor Henri Nerson, visitas frecuentes a Monsieur Chouchani, maestro reconocido —e implacable— en exégesis del Talmud. Conferencias anuales, desde 1957, sobre textos talmúdicos en los coloquios de los Intelectuales Judíos de Francia. Tesis de doctorado en Letras en 1961. Profesorado en la Universidad de Poitiers, desde 1967 en la Universidad de París-Nanterre y, a partir de 1973, en la Sorbona. Este inventario dispar es una biografía.
>
> Está dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi.

Kovno (Kaunas): la comunidad judía (1906-1922)[6]

Emmanuel Levinas nace en Kovno (nombre ruso de Kaunas), la segunda ciudad lituana en número de habitantes, el 12 de enero de 1906 (o, según el calendario juliano que rige entonces en todo el Imperio ruso, el 30 de diciembre de 1905). Su familia, que completan dos hermanos menores, pertenece a la nutrida comunidad judía de la ciudad, de cuya población forma aproximadamente una tercera parte. El padre regenta una librería-papelería (más lo segundo que lo primero). La lengua materna, la que será el vehículo de su educación y la que hablará en el hogar durante toda su vida, es el ruso, si bien la primera que aprende a leer es el hebreo, con un profesor particular en casa desde los seis años. El hebreo será la lengua de su temprana exposición a la Biblia. Los padres hablan también yidis o judeoalemán, y son tradicionalistas y practicantes, la familia lleva una vida religiosa sin excesos: asiste a la sinagoga, come según los preceptos, respeta el *sabbat* y celebra las festividades judías. El judaísmo lituano es social y antimístico, prescinde de cualquier experiencia extática e incomunicable y favorece el estudio y la meditación de la Ley, la Torá, como fundamento de la cultura hebrea. La dignidad de la educación y la formación es un principio hondamente arraigado en el medio natal del filósofo. En este medio confluye un gran número de corrientes enfrentadas: el asimilacionismo a la cultura rusa y la defensa de la tradición hebrea, el rabinismo ortodoxo y el humanismo hebreo, el sionismo (con su aspiración de fundar un Estado judío en Palestina) y el bundismo (socialismo internacionalista). Judíos y no judíos conviven entonces pacíficamente en la diversa y tolerante Lituania: en Kovno no hay gueto, ni siquiera barrio judío.



La lectura de Fiódor Dostoievski (1821-1881), con su pregunta por el sentido de la existencia humana, afectó hondamente al joven Levinas. Otros grandes autores que despertaron tempranamente su interés por las cuestiones éticas fueron Shakespeare, Tolstoi, Pushkin y Gogol. Retrato al óleo de Dostoievski realizado por Vasili Perov, 1872.

En 1914 estalla la Primera Guerra Mundial, y las tropas alemanas ocupan Kovno en setiembre del año siguiente. La familia Levinas huye a Járkov (Ucrania), después de que se le niegue la entrada en Kiev. Los Levinas permanecen en Járkov hasta 1920, cuando concluida la guerra, y a raíz de las primeras manifestaciones antisemitas en la Revolución Bolchevique, regresan a Kovno. En Ucrania, Emmanuel es uno de los muy pocos niños judíos admitidos en el gimnasio ruso (escuela estatal). En esta institución cursa desde los once años los estudios secundarios. Allí lee con avidez a los grandes escritores rusos: Pushkin, Lermontov, Gogol, Turgenev, Tolstoi, Dostoievski. Durante toda su vida mantendrá el vivo recuerdo del universo moral descubierto en estos libros («libros atravesados por el desasosiego, por lo esencial, la inquietud religiosa, pero legible como búsqueda del sentido de la vida»). Entre los escritores rusos, el más decisivo, el que le marca a fuego para toda su vida y al que seguirá releyendo y citando hasta el último día, es Dostoievski (Aliosha afirma levinasianamente en *Los hermanos Karamázov*. «Todos somos responsables de todos los demás, pero yo soy más responsable que cualquier otro»). Los autores rusos conviven con la lectura fervorosa de Shakespeare. (Ya en la madurez, Levinas escribe: «A veces me parece que toda la filosofía no es más que una meditación sobre Shakespeare»), El amor por la literatura se lo ha transmitido a temprana edad su madre, Dvora.

En 1920, a su regreso a Lituania (convertida en Estado independiente y República desde febrero de 1918), concluye el último curso de bachillerato en una escuela judía.

En su formación, pues, han confluido la gran cultura rusa y la religión judía en su modalidad lituana.

Religión y cultura judías

Levinas leyó desde los seis años la Biblia (esto es, lo que los judíos entienden por la Biblia, que los cristianos llaman Antiguo Testamento) en las lenguas hebrea y aramea. Su experiencia de la religiosidad estuvo marcada por la modalidad del judaísmo lituano, una corriente completamente ajena a lo carismático y a lo místico, y centrada en cambio en la meditación sobre cuestiones morales y las leyes. En un texto significativamente titulado «Una religión para adultos», de 1957 e incluido en *Difícil libertad*, escribe:

> Todos los esfuerzos [del judaísmo] —desde la Biblia a la compleción del Talmud en el siglo XVI y a través de la mayoría de sus comentadores de la gran época de la ciencia rabínica— consisten en la comprensión de la santidad de Dios en un sentido muy opuesto al significado numinoso de este término. […] El judaísmo es ajeno a cualquier regreso ofensivo a estas formas de elevación humana. Las denuncia como la esencia de la idolatría. Lo numinoso de lo Sagrado envuelve y trasporta al hombre más allá de sus capacidades y deseos, pero una libertad verdadera se ofende ante este exceso incontrolable. […] Al judaísmo le parece que este poder de algún modo sacramental de lo Divino ofende la libertad humana y es contrario a la educación del hombre, que sigue siendo acción sobre un ser libre. No es que la libertad sea un fin en sí misma, pero permanece como la condición de cualquier valor que el hombre pueda alcanzar. Lo Sagrado que me envuelve y me transporta es una forma de violencia.

Desde finales de los años cincuenta hasta muy avanzada su vida, Levinas escribió anualmente interpretaciones del Talmud (veinticinco en total), que después fueron recogidas en sus libros confesionales. Talmud, que significa «aprendizaje», es un conjunto de leyes acompañadas de su análisis por sabios hebreos. Está formado por el *Mishnah* (codificación de la ley judía compilada hacia el año 200 de la EC —Era Común, la compartida con los cristianos—, que contiene la Ley oral comunicada a Moisés en el Sinaí), y el Gemara (comentarlos de intérpretes sobre el *Mishnah*). Los comentarlos de Levinas abordan problemas del siglo XX desde la perspectiva de la sabiduría y las leyes judías tradicionales, que considera que contienen verdades atemporales capaces de iluminar cualquier presente si se las sabe interpretar y adaptar. El Talmud no es para Levinas una simple extensión de la Biblia, sino que forma «una segunda capa de significados, críticos y plenamente conscientes».

Aunque el presente estudio se ciñe a la filosofía de Levinas, no hay que olvidar que el hombre que concibió y compuso esta filosofía se formó como persona en la fe judía, y que escribió: «La filosofía, para mí, deriva de la religión. Lo que le da existencia es una religión a la deriva, y probablemente la religión está siempre a la deriva».

Levinas fue un convencido sionista, partidario de la creación de un Estado de Israel en Palestina. Este Estado fue fundado en 1948, justo

después de la Segunda Guerra Mundial, como reparación por el genocidio. El sionismo de Levinas le llevó a no ser lo bastante crítico con las repetidas acciones militares de Israel contra sus vecinos árabes.

Estrasburgo: la cultura francesa (1923-1928)

La fascinación por su cultura determina que Levinas elija Francia para cursar estudios universitarios. De todos modos, no es al relumbrante y mítico París adonde decide acudir, sino al fronterizo Estrasburgo, en la conflictiva región de Alsacia, símbolo de la rivalidad franco-alemana llevada a su paroxismo en la Primera Guerra Mundial. Devuelta a Francia al término de la guerra, tiene su centro intelectual en la Universidad de Estrasburgo, donde un cuerpo docente de signo progresista sostiene e inculca valores republicanos. Resulta tal vez paradójico que la ciudad francesa elegida sea la más cercana a Lituania. Levinas mejora mucho su dominio del francés (muy inferior, en 1923, a) del ruso natal, el hebreo y el alemán) y estudia Filosofía, tras un breve paso por Psicología y unos meses de estudio intensivo del latín. Ha decidido ahondar de modo formalizado en la pregunta por el sentido de la vida hallada en los autores rusos: «La novela rusa ha sido mi preparación a la filosofía». Está ya determinada, pues, la vertiente del pensamiento donde desarrollará su reflexión: la ética en su dimensión más metafísica.

La nota autobiográfica que encabeza esta sección menciona con gratitud a los profesores más influyentes en los años universitarios. Además de sólidos conocimientos específicos de filosofía y de su historia, le transmiten el valor de pertenecer activamente a una cultura, a una civilización (de ahí la mención del histórico caso Dreyfus, en el que los intelectuales franceses denunciaron un episodio de antisemitismo en la cúpula del ejército y afirmaron la primacía de la ética respecto a la política). Levinas es un fervoroso admirador de la cultura francesa, de los valores proclamados por la República.

En Estrasburgo descubre, por recomendación de una compañera, la obra de Edmund Husserl (1859-1938), que no es aún el pensador conocido en Francia en que Levinas le convertirá al cabo de poco. Pero algunos de sus escritos circulan entre un pequeño grupo de estudiantes. Husserl ha creado una filosofía nueva, la fenomenología, que se propone esclarecer la naturaleza de los contenidos de la conciencia, así como el funcionamiento de esta y su relación con la realidad externa a ella. Matemático y lógico de formación, gran lector de Platón y de pensadores modernos como William James, Husserl se propone conferir a la filosofía rango de ciencia rigurosa (examinaremos las características de su sistema en el siguiente capítulo). La novedad y la ambición del pensamiento husserliano fascinan al estudiante, que emprende la lectura de sus *Investigaciones lógicas*.

En esos años no solo aprende en las aulas. La amistad con el futuro escritor Maurice Blanchot es una de sus grandes y prolongadas relaciones personales. A pesar

de épocas de alejamiento —Blanchot será durante un tiempo un pensador de extrema derecha, en la línea de Charles Maurras y de su partido Action Française—, este amigo es, durante los años de Estrasburgo y después, un constante estímulo, incluso desde la distancia. Le abre a la mejor literatura francesa moderna —le incita a leer Proust y Valéry—. Ambos forjan una amistad personal e intelectual que resistirá los desacuerdos y el alejamiento, y que —lo veremos— resultará salvadora en un momento de terrible necesidad.

Friburgo: la fenomenología (1928-1929)

Una breve estancia en París para asistir a unos cursos en la Sorbona precede a los dos semestres (verano de 1928 e invierno de 1928-1929) que Levinas pasa en la Universidad de Friburgo, en un momento señalado en la historia de la filosofía. Asiste al último curso y seminario de Edmund Husserl y al primer curso del sucesor de este en el rectorado, Martin Heidegger, un filósofo nuevo que en 1927 ha publicado una obra llamada a revolucionar el pensamiento: *Ser y tiempo*. Levinas ha decidido en Estrasburgo que su tesis doctoral versará sobre la obra de Husserl, quien enseguida percibe la inteligencia y la sólida formación del joven de veintitrés años, y le invita a menudo a su domicilio para conversar sobre filosofía.

Dentro de pocas páginas examinaremos la intensa y extensa relación de Levinas con las ideas de Husserl (fenomenología) y las de Heidegger (ontología fundamental). Ahora interesa ceñirse a lo biográfico y lo histórico. «Fui a conocer a Husserl y descubrí a Heidegger», comentará a menudo Levinas, al extremo de que terminará por entender las concepciones del primero a través de las del segundo.

Heidegger ha sido el alumno predilecto de Husserl, quien le ha promocionado en la Universidad hasta convertirle en su sucesor en la cátedra y le ha encomendado que organice una parte de sus escritos dispersos. El maestro tendrá que encajar con aflicción una doble negación del discípulo. En lo intelectual, la ontología de *Ser y tiempo* supone una refutación casi integral de sus fundamentos epistemológicos (según se expone en el siguiente capítulo). En lo vital, Heidegger será colaborador en la expansión del nacionalsocialismo, pues ya en su posición de rector depura la universidad de profesores judíos y en 1933 pronuncia un célebre discurso de inauguración de curso en Friburgo en el que hace apología del ideario nazi. Ese mismo 1933, en el mismo mes de abril en que Heidegger sube al rectorado, se le prohíbe a Husserl, de origen judío, acceder a la biblioteca de la Universidad y después se le expulsa de esta.

En 1932 Levinas empieza a escribir un libro sobre el pensamiento de Heidegger, que abandona al conocer la adhesión de este al nacionalsocialismo. Lo que ha escrito aparece como ensayo breve, «Martin Heidegger y la ontología», y es el primer artículo aparecido en francés sobre este pensador Treinta años después escribirá: «Se puede perdonar a muchos alemanes, pero hay algunos alemanes a los que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger». En 1947 admite que sus reflexiones filosóficas son de inspiración heideggeriana, pero añade (y esto es decisivo) que están dominadas por «una necesidad profunda de abandonar el clima de esta filosofía» (EE). Por la misma época, en el prólogo a una colección de estudios suyos sobre el

filósofo alemán, indica que no desea defender «una filosofía que no siempre garantiza la sabiduría» (EDE).

En 1928, sin embargo, Heidegger es solo *Ser y tiempo*, cuyo mensaje conmociona de inmediato al joven estudiante, como a tantos otros. En dos semestres, Levinas ha leído y escuchado de viva voz las ideas de dos de los principales filósofos del siglo XX. En adelante, serán sus dos principales referencias, tanto en la entusiasta aceptación inicial como en el paulatino distanciamiento respecto a ambos, a lo largo de un lento y seguro proceso de creación de un pensamiento propio.

París I: nacionalización y amistades filosóficas (1930-1939)

Levinas regresa a Estrasburgo convertido en el principal apóstol de la fenomenología. Acaba y defiende su tesis de doctorado (*La teoría de la intuición en la fenomenología husserliana*, 1930). Este trabajo es apreciado y publicado de inmediato, constituye un logro insólito: introduce «en tiempo real» en la cultura francesa una filosofía alemana que se está gestando en ese momento. Esta transmisión tempranísima —casi con la instantaneidad y la simultaneidad que hoy posibilitan las llamadas «autopistas de la información», si bien desde luego de un modo mucho más sustancial— explica el intenso arraigo y desarrollo de la fenomenología en Francia, iguales, si no superiores, a los que ha tenido en la misma Alemania. Completa su acción divulgadora cotraduciendo al francés unas importantes conferencias pronunciadas por Husserl en alemán en París (las *Meditaciones cartesianas*, que no aparecerán en alemán hasta veinte años después). El joven que llegara a Estrasburgo en 1923 con un muy escaso conocimiento del francés logra la hazaña de traducir a esta lengua a uno de los filósofos de expresión más difícil que haya habido. Y en adelante, salvo algún artículo en alemán, escribirá en ella la totalidad de su obra. Los varios análisis que hace del pensamiento de los dos grandes filósofos germanos durante los años treinta y cuarenta acaban siendo reunidos y publicados en 1949, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*.

Levinas se nacionaliza francés en 1930 —se «naturaliza» después de una estancia de tres meses en su Lituania natal— y presta el servicio militar en París. Dos años después vuelve a Lituania para casarse con la música Raissa Levi, a quien conoce desde la niñez: era vecina suya en la época ya lejana de residencia familiar en Kovno. (La pareja tendrá una hija, Simone en 1935, y un hijo, Michaël en 1949; al cabo de los años serán, respectivamente, médica y reconocido compositor y pianista.) Obtiene plaza de profesor en la parisina Alianza Israelita Universal, centro fundado en 1960 con la misión de contribuir a la integración de los judíos residentes en diversos Estados, sobre todo en los de la cuenca mediterránea meridional y oriental (de Marruecos a Siria). Participa en la vida intelectual parisina: asiste a las veladas sabatinas que mensualmente organiza el filósofo existencialista cristiano Gabriel Marcel, en las que conoce a Sartre y a otros pensadores destacados de la época. Publica sus primeros textos originales: «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo» (1934), un lúcido y premonitario artículo en el que advierte: «No es tal o cual dogma de la democracia, del parlamentarismo, de régimen dictatorial o de política religiosa lo que está en tela de juicio. Es la misma humanidad del hombre»;

De la evasión (1935) es un breve ensayo metafísico que marca ya el distanciamiento respecto a Heidegger.



El alemán Franz Rosenzweig (1886·1929) es considerado el fundador del pensamiento judío contemporáneo. Su obra capital, *La estrella de la redención* (1921), impresionó a Levinas, quien escribe en el prefacio a Totalidad e infinito: «Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado».

También en 1935, años después de su estancia en Friburgo, Levinas descubre con admiración la obra de un pensador judío que residía a diez minutos de él en la ciudad alemana, con el que seguramente se había cruzado en algún momento, pero que ha aguardado para convertirse en su tercera gran influencia. Franz Rosenzweig (1886-1929) será para su fe religiosa lo que Husserl y Heidegger han sido en la reflexión filosófica: un iniciador, un maestro, un estímulo. A diferencia de lo que le ha ocurrido con estos dos, Levinas no sentirá con el tiempo la necesidad de rebelarse contra el tercer mentor. Rosenzweig, que estuvo a punto de convertirse al catolicismo, regresó con fuerza a la fe judía y a raíz de su crisis espiritual escribió un libro que es considerado el fundador del pensamiento hebreo moderno: *La estrella de la redención*. Es una obra extensa y densa que arma una metafísica distinta a la que el logos griego y cristiano originó en la filosofía occidental, y que según el autor condujo hasta el hiperracionalismo panlogista del idealismo alemán. Desde las fuentes hebreas, Rosenzweig alumbra una filosofía religiosa en la que Dios se revela al hombre y este, en vez de corresponderle directamente, proyecta a su vez amor hacia su semejante. *La estrella de la redención*, de cuya riqueza no es posible ofrecer aquí una idea aproximada, afecta hondamente a Levinas, quien retoma la meditación religiosa abandonada desde que, en la juventud, la literatura primero y la filosofía después le condujeran a un humanismo desligado de la espiritualidad. Emerge así el Levinas bifronte del que hemos hablado ya: el que repartirá su escritura entre las cuestiones filosóficas y las religiosas, estableciendo una distinción tan clara entre ellas que incluso publica las dos vertientes de su producción en dos editoriales distintas (la holandesa Nijhoff y la francesa Minuit).

Cinco años en un campo de prisioneros (1940-1945)

> Cómo filosofar, cómo escribir con el recuerdo de Auschwitz, de aquellos que han dicho, a veces en notas enterradas cerca de los hornos crematorios: conservad lo que ha sucedido, no lo olvidéis […]. Este es el pensamiento que atraviesa toda la filosofía de Levinas, y que él nos propone sin decírnoslo, más allá y antes de cualquier obligación.
>
> Maurice Blanchot

En 1939, iniciadas ya las hostilidades germanas, Levinas se alista en el Ejército francés. Se le encomienda la misión de hacer de intérprete del ruso y del alemán, pero su participación activa en la guerra es breve: en junio de 1940, junto con los demás soldados del Décimo Ejército Francés, es hecho prisionero en Rennes. Vestir el uniforme le salva del campo de concentración, el destino que le deparaba su condición de judío, y le lleva a un campo de trabajos forzados, primero unos meses en un *Frontstalag* (campo de prisioneros alemán en territorio francés ocupado), y después a Fallinpostel, cerca de Magdeburgo (norte de Alemania), donde permanece encerrado los cinco años que quedan hasta el fin de la guerra.

En el *stalag* de Fallinpostel hay hacinados treinta dos mil prisioneros franceses. Los soldados judíos están separados de los demás, en barracones especiales, y llevan las letras «JUD» en los uniformes. Extrañamente, las autoridades nazis respetan la convención de Ginebra sobre prisioneros de guerra, y los judíos militares no padecen la muerte atroz de millones de civiles. Un historiador relata la monotonía granítica imperante en el campo de prisioneros: los presos hacen duros trabajos en el bosque, talando, serrando, desde primera hora de la mañana, a menudo con un frío que hiela el tuétano, hasta las seis y media de la tarde, momento en que, agotados, pueden entregarse a sus actividades hasta las nueve y media, cuando se apagan las luces. En los ratos de esparcimiento se juega a cartas, se charla, se hace bricolaje, se lee. Levinas lee a Hegel, a Proust, Diderot, Rousseau…

El 18 de abril de 1945 la vanguardia del segundo ejército inglés llega al pueblo próximo a Fallinpostel, y entra sin oposición en el campo de prisioneros. Los presos son liberados. Algunos quedan abandonados a su suerte en las carreteras, otros suben a vagones de tren parecidos a los que les condujeron allí cinco años atrás.

¿Cómo afecta a Levinas la humillante estancia en el campamento? Salomón Malka, su biógrafo, es claro al respecto: «La experiencia del cautiverio fue, sin embargo, determinante para Levinas. El encuentro con los seres más simples, la dura prueba de la pérdida de libertad, la sensación del tiempo, la decadencia, la miseria, la

pasividad absoluta, la fragilidad, la precariedad… Todo cuanto no ha dejado de atormentar su obra está allí».

Su hija y su mujer han pasado parte de los años de guerra protegidas en el monasterio de Saint-Vincent de Paul, tocando a Orléans. Lo ha sabido con alivio gracias a la correspondencia. Por ella se entera también de que antes Maurice Blanchot, su amigo de universidad, les ha prestado un apartamento, y que a continuación se han ocultado en casa de unos farmacéuticos de Rouen.

Al salir del campo de trabajo descubre que en Kaunas ha habido una matanza. Toda su familia, sus padres, sus dos hermanos, ha sido asesinada a metrallazos. Los judíos lituanos han recibido uno de los castigos más duros de la Shoah: ha sido asesinado un 91 por ciento de ellos, 30.000 en Kaunas en solo cuatro meses. Los nacionalistas lituanos han colaborado activamente con los nazis en los progromos en todo el país.

De otro modo que ser, o más allá de la esencia está dedicado «a la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacionalsocialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y de todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo». El prefacio de *Totalidad e infinito* comienza diciendo: «Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa».

París II: enseñanza y escritura (1945-1995)

La dirección de la escuela

Levinas regresa a París decidido a reconstruir su vida junto a su familia y a colaborar en la recuperación de la cultura y la civilización, Se le nombra director de la Escuela Normal Israelita Oriental (ENIO), centro de la Alianza Israelita Universal para la formación de maestros destinados a enseñar en los países de la cuenca mediterránea. Tanta será su implicación en la dirección de la escuela que hasta 1980 —año de su renuncia definitiva al cargo— su familia vive en un piso justo encima de ella, en la séptima planta del edificio. La escuela es en parte de alumnos internos, por lo que hay que atender no solo a la enseñanza, sino a la intendencia y al buen estado de las instalaciones —las duchas, las camas—, así como al desarrollo moral de chicos y chicas. En las primeras promociones hay pocos alumnos, una treintena, y Levinas se ocupa prácticamente de todo, desde la enseñanza hasta la administración, con una colaboración que se reduce básicamente a la de su mujer y una secretaria; el cuerpo docente irá incrementándose paulatinamente con los años. La pedagogía no es en principio su vocación, no se ha sentido tempranamente llamado a enseñar, y han sido más bien las circunstancias biográficas e históricas las que lo han situado al frente de la institución. Aun así, su entrega es máxima desde el principio, y se intensifica con el tiempo; el interés por el aspecto filosófico y humano de la educación —que rebasa en mucho la mera formación técnica— se pone de manifiesto en varios escritos en los que trata los problemas específicos de la educación judía. El tipo de judaísmo que propugna Levinas —muy intelectual, basado en el estudio de los textos, racionalista, antimístico, humanista y universales el que se implanta en la escuela. En el centro se celebran con rigor todos los ritos del judaísmo, en los que es obligatorio participar. No debe de haber sido un maestro ni un director complaciente, puesto que varios ex alumnos coinciden en recordar su exigencia, austeridad y severidad, así como ciertas carencias comunicativas. También su energía inagotable, imprescindible para sacar adelante la escuela, su entrega a tiempo completo. Asimismo quedan testimonios de muchos momentos de amabilidad y buen humor, de su ternura hacia los hijos y la esposa. Y del respeto con que trata a todos: la pregunta de un alumno, de cualquier alumno, le merece toda la atención, se esfuerza por ofrecer siempre una respuesta precisa y adecuada a lo que se le ha pedido. La mayor parte de la vida profesional de Levinas transcurre, pues, como director de una escuela, preocupado por tareas administrativas, por el buen funcionamiento del centro y por la formación y el bienestar de los alumnos. Como profesor, enseña filosofía y cultura hebrea (Talmud), y los sábados da charlas sobre los escritores que más ama: Tolstoi, Dostoievski, Proust…

La escritura confesional

Sabemos que Rosenzweig y *la estrella de la redención* han retornado a Levinas a la más seria reflexión sobre la fe hebrea. Desde 1945, un segundo pensador será decisivo para afianzar este ahondamiento y adentrarle en una comprensión más profunda del Talmud. Se trata de un personaje enigmático y semidesconocido, un erudito y estudioso que se hace llamar Monsieur Chouchani, a quien Levinas llama «gran maestro». Chouchani da conferencias en las aulas de la ENIO y reside dos o tres años en una habitación de la escuela, justo debajo del piso de los Levinas, antes de desaparecer abruptamente. Es un sabio errante que viaja por todo el mundo —Nueva York, París, Jerusalén, Montevideo…— enseñando a discípulos selectos no solo cuestiones de judaísmo (en las fuentes textuales hebreas y arameas), sino matemáticas y física. En una entrevista, Levinas concreta lo que le debe a Mordehaï Chouchani: «Desde luego, la historia del holocausto ha tenido un peso mucho más grande en mi judaísmo que el encuentro con este hombre, pero este encuentro me ha devuelto la confianza en los libros».

En 1957 colabora en la fundación del Coloquio de los Intelectuales Judíos de Francia, que se celebrará anualmente y en el que participará activamente hasta el principio de los años noventa (pronuncia Levinas veintitrés conferencias e interviene en las comisiones de preparación). El objetivo de este encuentro periódico es reconstruir la comunidad intelectual de los judíos franceses a partir del examen de cuestiones políticas, sociales y filosóficas desde la perspectiva de la tradición hebrea. Los textos confesionales de Levinas se han reunido en los volúmenes *Difícil libertad (Djficile liberté,* 1963), *Cuatro lecturas talmúdicas (Quatre lectures talmudiques,* 1968), *De lo sagrado a lo santo (Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques,* 1977), *L'Au-delà du verset* (1982), *De Dios que viene a la idea (De Dieu qui vient a l'idée,* 1982) y *À l'heure des nations* (1988).

La escritura y la enseñanza filosóficas

Levinas va componiendo su filosofía personal con discreción y lentitud, al margen de cualquier publicidad y protagonismo, y del sistema universitario francés. No participa en ninguna de las corrientes de pensamiento que irrumpen en la posguerra: existencialismo, marxismo, psicoanálisis, estructuralismo. A lo sumo, unos pocos le conocen como estudioso de Husserl y Heidegger. En los años cincuenta y después, las ideas de Levinas se oyen (y escuchan) casi exclusivamente en el medio hebreo, no en el ámbito de la filosofía general.

Jean Wahl, distinguido filósofo y profesor de la Sorbona, invita en 1946 a Levinas a expresar sus ideas en un ciclo de cuatro conferencias, que acabarán formando el

volumen *El tiempo y el otro (Le Temps et l'Autre).* Este libro de origen oral es importante porque contiene ya las ideas centrales sobre el encuentro con el Otro, al tiempo que sintetiza los conceptos fundamentales que Levinas ha trabajado hasta el momento. Es, pues, un hito en su trayectoria. En 1947 aparece *De la existencia al existente (De l'existence a l'existant),* escrito en gran parte en el cautiverio durante la guerra: en él expone sus abismales ideas del *il y a* («hay»), la existencia antes de la aparición de la conciencia o existente, de la emergencia del ser concreto e individual sobre el fondo del ser anónimo e informe. En diversas revistas filosóficas se publican artículos originales que contienen ya sus concepciones centrales. Entre ellos hay que destacar «¿Es fundamental la ontología?» (1951, crítica a la ontología heideggeriana desde la perspectiva ética) y el sintético y retrospectivo «La filosofía y la idea de lo infinito» (1957).

En 1961 aparece *Totalidad e infinito (Totalité et infini),* como se ha dicho una de las dos obras maestras del autor y para muchos su gran libro. Originariamente es una tesis de *doctorat d'état*, complementada por textos filosóficos publicados anteriormente. El fiel amigo Jean Wahl le ha animado a defender como tesis el manuscrito (cuya publicación acaba de ser rechazada por Éditions Gallimard) ante un jurado integrado, además de por él mismo, por otros filósofos tan destacados como Vladimir Jankélévitch, Gabriel Marcel y Paul Ricoeur (y en el que también debía estar Maurice Merleau-Ponty, muerto un mes antes de la sesión).

Levinas queda habilitado para enseñar en la Universidad, y en 1964 se le ofrece una plaza en la de Poitiers. No renuncia a la dirección de la ENIO, pero delega buena parte de las tareas administrativas que hasta el momento ha realizado solo. En 1967 se le llama de la Universidad París-Nanterre, donde coincide con su amigo Ricoeur y con unos jóvenes Jean-François Lyotard y Jean Baudrillard, y en donde presenciará los desórdenes estudiantiles de Mayo del 68. En 1973 se le nombra profesor en la Sorbona, en la que se jubila tres años después, si bien continuará impartiendo un seminario en ella hasta 1980.

Entre 1961 y 1974 ha habido un «silencio kantiano» en cuanto a libros se refiere, pero no a artículos relevantes. Hay que subrayar que la lectura de Levinas no es ni mucho menos completa solo con las dos obras magnas. Muchos de los textos breves hacen más que sintetizar o adelantar las ideas de los dos libros, valen por sí mismos como material filosófico de primer orden. Entre los artículos más imprescindibles de estos años figuran: «Transcendance et hauteur» (1962), vista panorámica de *Totalidad e infinito*; «La significaron et le sens» (1964), «Substitution» (1967), que levemente modificado formará el capítulo cuarto, el central, de *De otro modo que ser…*

En 1974 se publica *De otro modo que ser, o más allá de la esencia (Autrement qu'être, ou Au-delà de l'essence),* sin duda lo más difícil que ha escrito Levinas.

Consiste en una serie de conferencias y artículos publicados unos siete años antes, cuya unidad temática y de enfoque posibilita su combinación. En el apartado destinado a este libro distinto examinaremos sus ideas centrales y su relación con el conjunto de la obra anterior, especialmente en qué medida prolonga o desmonta la reflexión de *Totalidad e infinito*; en el último capítulo se trata de entender el sentido de su complejidad.

Después de 1974, Levinas se centrará en la escritura de textos breves, muchos de los cuales muy sustanciales: véase el comentario en la bibliografía.

Emmanuel Levinas muere en París la noche del 24 al 25 de diciembre de 1995, un año después que su mujer. La enfermedad de Alzheimer le ha socavado en los últimos años. Se le entierra el 28 de diciembre, con lectura de la oración fúnebre («Adieu») por su discípulo Jacques Derrida.

Amistades filosóficas en Francia: Blanchot, Wahl, Ricoeur, Derrida

Los «otros» dejaron una profunda huella en la vida de Levinas, y también en su pensamiento. Algunos filósofos y escritores tuvieron una ascendencia sobre él que va más allá de lo puramente intelectual y se confunde con lo personal. Conviene mencionar algunas de sus principales amistades:

Maurice Blanchot (1907-2003), ensayista, crítico literario y novelista, compuso una obra personal de difícil clasificación. En lo intelectual, osciló entre la extrema derecha en su juventud y el comunismo en su madurez. Se opuso a la política del general De Gaulle en momentos señalados como Mayo del 68, así como a la guerra de Argelia. Blanchot y Levinas estrecharon una fructífera amistad durante sus años de estudiantes universitarios en Estrasburgo, y posteriormente, aunque dejaron de frecuentarse (no se vieron desde 1961), Blanchot fue decisivo para salvar a la mujer y la hija de Levinas de la deportación a los campos de exterminio. Ambos escribieron sobre la obra del amigo con el máximo respeto y conocimiento.

Jean Wahl (1888-1974), profesor de la Sorbona durante tres décadas, con la sola interrupción de los años de la Segunda Guerra Mundial, en los que primero estuvo internado en un campo de concentración, del que consiguió huir, y después ejerció la docencia en Estados Unidos. Fundó el importante Collège Philosophique y dirigió la emblemática *Revue de métaphisique et de morale*. No se le considera un pensador original de primera línea, pero hizo lecturas innovadoras de Hegel y Kierkegaard que resultaron muy influyentes en Francia, y fue un lúcido intérprete del existencialismo. Invitó a Levinas a exponer su pensamiento en el Collège, en un ciclo de cuatro conferencias que se convirtieron en el libro *El tiempo y el Otro*. Le animó a obtener el doctorado en Filosofía que le permitió ejercer la docencia universitaria durante dos décadas. A él y a su mujer está dedicado *Totalidad e infinito*.

Paul Ricoeur (1913-2005), uno de los más Influyentes pensadores franceses de la segunda mitad del siglo XX, situó su reflexión en las corrientes fenomenológica y hermenéutica —orientación filosófica centrada en la naturaleza y la función de la interpretación—; también se aproximó al existencialismo cristiano y a la teología protestante, y

reflexionó con originalidad sobre la literatura y la historia. Ricoeur, que había formado parte del tribunal de tesis que habilitó a Levinas como profesor universitario, le llamó después como docente a la Universidad de París-Nanterre, donde ambos vivieron la movilización estudiantil de Mayo del 68. Ricoeur fue amigo íntimo del matrimonio Levinas, y dejó este relevante testimonio: «Pude conocer a la señora Levinas, medir la profundidad de la intimidad y la vinculación entre ambos. Levinas no iba a dar una conferencia sin que la señora Levinas estuviera allí. Por eso comprendí la extensión de su dolor cuando ella murió. Medí y comprendí verdaderamente todas las páginas admirables de *Totalidad e infinito* sobre la grandeza doméstica, y aquella hermosa página sobre la caricia. Solo él, antes de Derrida, ha hablado de esta cuestión. Este aspecto de Levinas no siempre se capta».

Jacques Derrida (1930-2004), filósofo francés de origen argelino, creador de la «deconstrucción», un complejo tipo de análisis textual que cuestiona toda la tradición filosófica de Occidente. Muy discutido en Europa, donde se le consideró narcisista en su preciosismo literario, su máxima repercusión se dio en las universidades estadounidenses, en las que se valoró su crítica a las estructuras ocultas del poder para los «estudios culturales». La idea del Otro y la denuncia del pensamiento dominante fueron una influencia decisiva en su formación filosófica. Derrida dedicó a Levinas algunos ensayos de primer orden: «Violencia y metafísica», primer estudio serio sobre su pensamiento, que marcó la senda de su futura interpretación; «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», análisis de la escritura levinasiana; y «Adieu», la oración fúnebre que leyó en el entierro de su maestro. En ella declaraba que Levinas ha cambiado «el curso de la reflexión filosófica de nuestro tiempo, el de la reflexión sobre la filosofía, sobre lo que la orienta hacia la ética, hacia otro pensamiento de la ética, de la responsabilidad, de la justicia, del Estado, etc., hacia otro pensamiento del otro.»

Etapa inicial: fenomenología; de la existencia al existente; el otro

Levinas lleva a cabo una profunda tarea de explicación y divulgación en Francia de las filosofías de Husserl y Heidegger. Conviene examinar su relación con ellos, tanto para entender el carácter de su propia filosofía, incomprensible si se ignora su inicio fenomenológico, como por la enorme importancia que en la Europa del siglo XX ha tenido la fenomenología, a cuya difusión contribuyó decisivamente. No solo Jean-Paul Sartre, que vio en esta orientación la posibilidad de construir un pensamiento formal a partir; y no al margen, de los hechos concretos de la existencia cotidiana; también Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur y Jean-Luc Marion, entre otros destacados filósofos, elaboran en Francia sus obras personales desde el cauce abierto por Husserl y dado a conocer por Levinas. (Fuera de Francia los principales continuadores de la fenomenología, además de Heidegger, han sido Hans-Georg Gadamer. Max Scheler. Hannah Arendtjan Patocka y Román Ingarden)[7].

Fenomenología: Husserl[8]

Levinas halla en la fenomenología algo tan fundamental como «el significado concreto de la posibilidad misma de “trabajar en filosofía”» (EI), puesto que le proporciona un método que resulta decisivo en el inicio de su tarea y también más allá, cuando si bien rechaza muchas de las ideas de Husserl y renuncia a aplicar literalmente el método fenomenológico, se mantiene —según afirma repetidamente— fiel a su espíritu. Lo que le ofrece la fenomenología es un modo de examinar los contenidos de la conciencia y de observar las operaciones del propio pensamiento en su relación con el mundo.

Edmund Husserl (1859-1938), matemático de formación y brillante profesor universitario de su disciplina, se propone en su tarea filosófica proporcionar a las ciencias un fundamento que legitime su actividad, puesto que a su entender el naturalismo o positivismo predominantes en su tiempo están funcionando de un modo acrítico en cuanto a los presupuestos sobre la comprensión de la realidad y su propia actividad: son «ingenuas», inconscientes de los fundamentos del pensamiento, dan la realidad por supuesta como dato objetivo y proceden a analizarla sin más, sin cuestionar sus propios procedimientos. Husserl denomina esta falta de fundamento crítico «actitud natural» del realismo científico (que en su tiempo se expresa en el positivismo): la suposición de que el mundo tal como se experimenta existe «fuera» y con independencia de la conciencia. Para superar e invalidar este realismo, trata de alcanzar, más allá de un saber aproximado y probabilístico, una certeza «apodíctica» —necesaria, indubitable— que forme la requerida base de la ciencia. El descubrimiento inicial de la actividad creadora de la conciencia en la actividad científica —que no se limita a registrar pasivamente algo dado previamente a su intervención— llevará a Husserl a ampliar el ámbito de sus actividades, y a interesarse ya no solo por la *episteme* (fundamento de la ciencia), sino por lo moral y lo humano. Hay distintos modos de conciencia, según los diversos ámbitos de experiencia, que originan distintos modos de conocimiento.

La conciencia constituye sus contenidos, es decir, los dota de sentido, no se limita a recibirlos pasivamente. La simple percepción de un objeto, y ya no digamos la interpretación de un hecho, va acompañada de una intensa actividad de fondo en que la conciencia se relaciona con los correlatos de sus propios contenidos a partir de un horizonte de concepciones implícitas (*véase* recuadro «La descripción fenomenológica»). El modo en que los constituye es la intencionalidad: toda conciencia es conciencia de algo, todos los actos mentales, como la percepción y la memoria, tienen un objeto. (Que toda conciencia sea conciencia de… significa tanto que los objetos están en la conciencia —que no se dan por supuestos— como que no

hay una conciencia previa o anterior a sus propios contenidos.) Para entender cómo esta intencionalidad se proyecta hacia sus objetos (objetos intencionales) y los constituye, Husserl propone pasar de la «actitud natural» propia del sentido común y de las ciencias, en la que la conciencia vive inmersa en el mundo y se relaciona pasiva y acríticamente con las cosas (las acepta tal como le llegan o se le aparecen), a la «actitud fenomenológica» o «trascendental», en la que la conciencia se vuelve crítica, esto es, cobra conciencia de sí misma, de su actividad y de sus contenidos, y al mismo tiempo de las concepciones que ha aceptado pasivamente en la «actitud natural», que le han hecho entender las cosas «con normalidad», «como todo el mundo». Este tránsito de una actitud a la otra se produce mediante la «reducción fenomenológica» (o *epojé*), operación en la que se pone en suspenso la existencia de los contenidos de conciencia antes aceptados directamente. Se trata de un acto inicial de deliberado y radical escepticismo: no se puede dar nada por supuesto, todo lo que admita la más pequeña duda debe ser puesto entre paréntesis, sin aceptarse ni negarse, y en todo caso recuperarse en un momento posterior del análisis, cuando una mesa se convierte en «una mesa». La reducción fenomenológica consiste en el resto que queda una vez se ha puesto en suspenso todo cuanto admite duda. Con la suspensión de todos los contenidos de la conciencia se detecta la propia estructura de estos contenidos: la conciencia, un yo trascendental que no es el yo empírico (el yo histórico al que le han sucedido tales o tales cosas en su vida particular), que no forma parte del orden natural. Es este yo trascendental el que constituye —dota de sentido— el mundo conocido mediante sus actos intencionales. El objeto intencional —cualquier contenido de la conciencia, constituido por esta— es inseparable de la conciencia que lo ha constituido con su intencionalidad. Esta es la actividad de la mente, que se produce siempre —la conciencia crea sus percepciones, interpretaciones y valoraciones a partir de su actividad de fondo—, aunque le pase desapercibida a la actitud natural del sentido común y de las ciencias acríticas. La fenomenología examina cómo se produce esta acción constitutiva: el modo en que la conciencia percibe y experimenta los objetos del mundo exterior, entre ellos las demás conciencias.

Así pues, el análisis intencional parte de la ingenuidad acrítica («actitud natural») y procede a definir las estructuras profundas de la acción intencional, que son olvidadas en la ingenuidad. Lo concreto según la fenomenología no son los datos sensoriales o empíricos, lo que percibimos, sino las estructuras *a priori* —anteriores a la percepción— que confieren sentido a estos datos. Esta nueva concepción de la conciencia se aparta por completo de la que ha predominado en la tradición filosófica: ya no se basa en la relación clásica sujeto-objeto y en la aparición del segundo al primero, con lo que prescinde de las antiguas ideas de adecuación del primero al segundo y de representación.

La epistemología naturalista (o realista, u objetiva) supone que detrás de la diversidad y la multiplicidad de los fenómenos hay una esencia estable y permanente; sostiene, pues, que los errores cognitivos se producen en el plano de los fenómenos, de lo que se percibe o aparece. Si veo un bastón que se tuerce al penetrar en el agua de un río es porque «lo veo mal». Husserl da el paso decisivo de eliminar la distinción entre fenómeno y esencia, y de concebir el primero como el modo de presentación de la segunda: no hay que apartar la apariencia del bastón torcido para llegar a la esencia del bastón recto, sino que hay que comprender por qué el bastón se le aparece torcido a la conciencia. La fenomenología deja de postular una supuesta realidad inmutable externa velada por las apariencias. Atiende a la diversidad de lo que aparece, de lo múltiple y cambiante, del hasta ahora despreciado fenómeno.

Los fenómenos —los registros de los objetos en la conciencia— se constituyen (aparecen) por la acción intencional de la conciencia. Al proyectar su intencionalidad, esta da sentido al mundo, no porque así lo desee o decida opcionalmente, sino porque es su único modo de experimentarlo como algo significativo. La relación con el objeto se produce, pues, en el interior del sujeto, que es el que da sentido y significado al mundo externo. La intuición (aparición) de los objetos intencionales es pre-objetiva, no presupone la existencia «exterior» del mundo. De este enfoque se sigue que la conciencia, el yo trascendental, adquiere una nueva libertad. «El hombre, capaz de coincidir absolutamente consigo mismo mediante la reducción fenomenológica, recupera su libertad» (DE). La conciencia puede alcanzar el conocimiento directo de sus propios objetos intencionales sin tener que pasar por la idea del Ser que ha determinado toda la filosofía occidental hasta el momento. Esto, como veremos, resultará decisivo en la filosofía de Levinas. En el idealismo husserliano, el sujeto (la conciencia) es el origen de todo.

La descripción fenomenológica

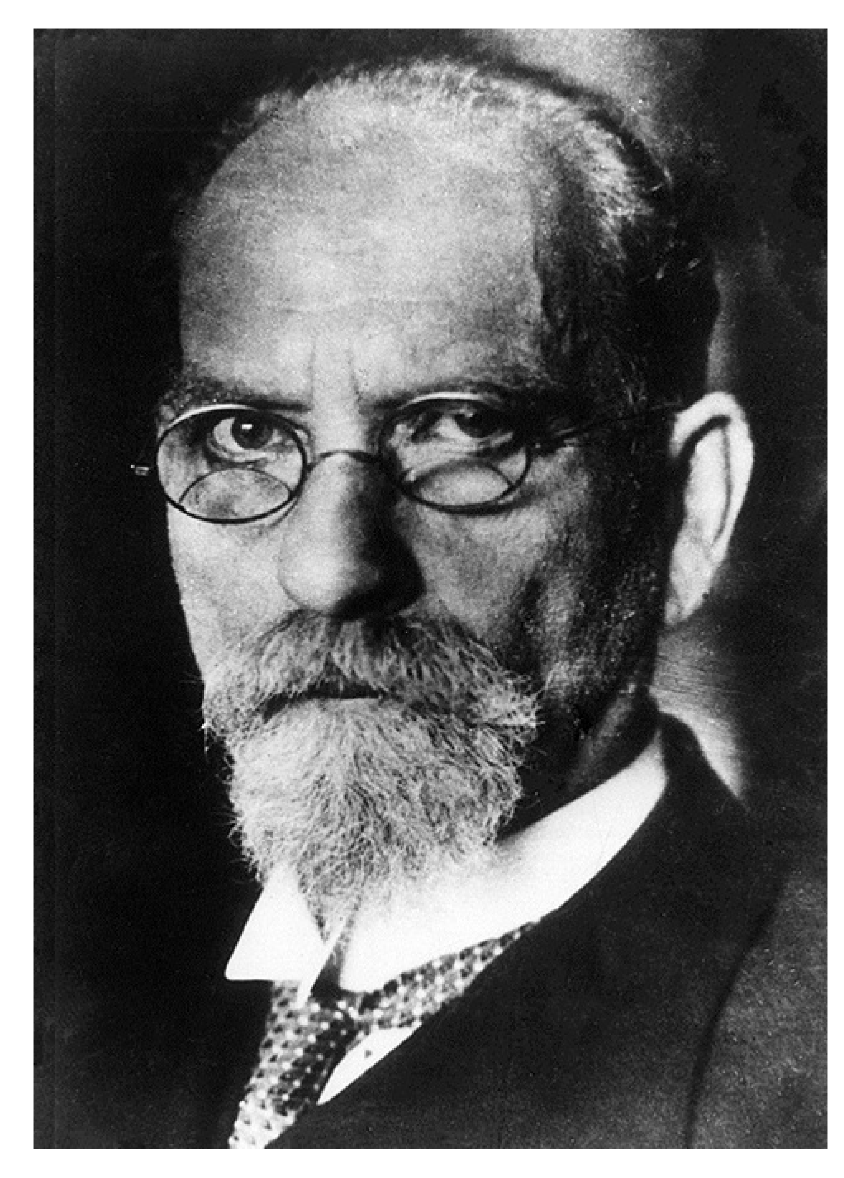
Es posible dar una idea del método fenomenológico con un ejemplo. Deseamos reflexionar fenomenológicamente sobre la percepción de objetos físicos. Elegimos un fenómeno, pongamos la visión de una hoja de papel. La actitud natural constata la sensación visual de esta hoja y procede de inmediato o bien a darla por supuesta —sentido común— o bien a analizarla en sus constituyentes básicos —ciencia «realista»—. La actitud fenomenológica frena y retrocede. Revela para empezar que hay otras sensaciones implícitas en la experiencia de la hoja —tacto, olor, etc.—, que forman de entrada unas expectativas y configuran ya de entrada la experiencia: no prevemos que la hoja sea viscosa o que se pueda atravesar con la mano o que huela a albahaca, y sí que es lisa, firme y que huele a hoja de papel (o a tinta si hay algo recién escrito). Estas otras sensaciones están implícitas en la experiencia de «ver» la hoja: de no cumplirse alguna de ellas se produciría una modificación sustancial de la visión. Si profundizamos el examen de las expectativas implícitas en la percepción de la hoja, revelaremos nuevas capas: llegaremos al uso que puede darse a la hoja, que incluye tanto nuestras prácticas anteriores con otras hojas como nuestro conocimiento de lo que otros han hecho con el papel. Con la hoja se puede escribir la lista de la compra, un poema de amor, un esquema para la exposición del método fenomenológico, se pueden hacer figuras de papiroflexia, recortes. Todas estas experiencias y conocimientos de fondo, que en cada caso influirán decisivamente en nuestra visión de la hoja, son estructuras constituyentes de la percepción: están implícitas, y aunque sean imperceptibles para la actitud natural del sentido común y de las ciencias —que se quedan en el nivel plano de la sensación—, emergen en la descripción fenomenológica. Esta nos ofrece una visión mucho más rica y densa, mucho más cierta, de la experiencia. Si se prosigue en el ahondamiento de esta experiencia, se descubrirán nuevos estratos de significación estructural, se alcanzará una síntesis más general. Se comprenderá que las cosas —la hoja en este caso— existen sobre un fondo, y con otras cosas con las que se relacionan. Si hay algo escrito o no en la hoja, si esta pertenece a un cuaderno o va suelta, si hay utensilios cerca de ella —plumas, bolígrafos, una impresora— no solo determinan la visión de la hoja, sino la significación que se le atribuye implícitamente. Se descubre también que la hoja es un artefacto hecho a partir de materias primas con otros artefactos. Cada nueva capa de significaciones estructurales, de relaciones, crea

síntesis más amplias: se revelan contextos industriales, sociales, culturales, ecológicos, etc. La síntesis puede ser tan general como el mundo entero. Y puede describirse fenomenológicamente cualquier cosa, producto o actividad: una fórmula matemática, una obra literaria, una piedra, una acción. La fenomenología revela experiencias concretas, a diferencia de la abstracción de las ciencias. Esta concreción remite al mundo de la vida al que se dirige la intencionalidad constitutiva de la conciencia Incluso la conciencia puede ser objeto de reducción fenomenológica en un segundo nivel capaz de revelar según Husserl la existencia concreta de las demás conciencias en el mundo.

Al localizar las evidencias primarias o fenómenos en estructuras propias de la conciencia, Husserl puede llevar a cabo la reducción fenomenológica (*epojé*): purificar estos contenidos de todos los condicionamientos históricos y culturales que el hombre tiene dentro de sí, que le determinan cuando no es consciente de ellos porque sufre pasivamente su acción. Husserl busca las evidencias primarias en su transparencia e inmediatez. A partir de aquí será posible una reconstrucción del conocimiento que garantice aquella certeza sólida inexistente hasta el momento.

Levinas subraya la importancia de la nueva concepción y el nuevo método fenomenológicos, y admite sin reservas que le ha facilitado un instrumento adecuado para desarrollar su tarea filosófica. Este le permite eliminar prejuicios empíricos (factuales) sobre sujetos y objetos, y suprimir capas acumuladas de conceptualización, a fin de permitir la manifestación plena e inmediata de la experiencia tal como se produce en la interioridad. La fenomenología llama a distanciarse de lo aprendido, a abstenerse de aplicar los conceptos asimilados, y a descubrir los fenómenos —las cosas tal como aparecen en la conciencia— de manera directa. Es una nueva manera de mirar que se presenta como un renacimiento filosófico.

> La noción, apresada bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela sin embargo ya implantada, a espaldas de este pensamiento ingenuo, en horizontes insospechados por este pensamiento; estos horizontes le prestan su sentido: he aquí la enseñanza esencial de Husserl. (TI 14)



Edmund Husserl (1859-1938), fundador de la fenomenología, la corriente filosófica que más hondo caló en la Europa del siglo xx. Levinas introdujo decisivamente sus ideas en Francia en un momento muy temprano, con lo que propició que el movimiento fenomenológico tuviera una enorme fuerza en su país de adopción.

Con el rechazo de la «actitud natural» de las ciencias —«Hacer fenomenología es denunciar por ingenua la visión directa del objeto» (EDE)—, la fenomenología hace que la conciencia sea mucho más consciente de sí misma y de sus propias operaciones. Otro efecto principal del método fenomenológico, que influirá decisivamente tanto en Heidegger como en Levinas, es el carácter concreto que da a las ideas (o esencias), lo cual lo convierte en un principio de precaución y crítica: su modo de demostración intuitivo y concreto impide cualquier exceso especulativo y metafísico. El hecho de «volver a las cosas mismas», es decir, partir de los fenómenos, garantiza un anclaje en la experiencia que se pierde cuando se comienza en una concepción abstracta. Se trata de un principio de rigurosa racionalidad que garantiza la visión directa de las intuiciones del yo trascendental. La concreción somete la actividad filosófica a una conciencia vigilante respecto a su propia actividad y naturaleza, que se va depurando de cualquier adherencia externa a sus ideas e intuiciones.

En su peculiar y libre adopción del método fenomenológico, Levinas ampliará y ahondará mucho su alcance al explorar estratos de experiencia preintelectuales y

afectivos, en los que detecta el primer momento de la vida moral y la trascendencia hacia los otros, pero no hay que perder de vista que su indagación parte de la fenomenología.

El distanciamiento respecto a la fenomenología canónica no se limita a la ampliación del campo, sino que cobra también una vertiente crítica. Levinas no tarda en señalar lo que ve como defectos graves en la filosofía de Husserl. En primer lugar, el intelectualismo: Husserl presenta una conciencia básicamente teórica, reflexiva y contemplativa, externa al mundo y al tiempo, al margen de la situación histórica del hombre, de su vivir concreto, de la densidad existencial. El yo trascendental constituye sus objetos desde una posición desinteresada, desencarnada, no implicada, indiferente; la conciencia se halla en una libertad que solo responde ante sí misma. En segundo lugar, la proclividad al solipsismo: el ego trascendental está aislado de las demás mentes, no establece conexiones de intersubjetividad con los otros. Proyecta la intencionalidad desde su conciencia autónoma.

> En cuanto fenomenología, [la descripción fenomenológica] permanece dentro del mundo de la luz, el mundo del ego solitario que no tiene ninguna relación con el otro en tanto que otro, para quien el otro es otro yo, un *alter ego* conocido por empatía, es decir, por un retorno a sí mismo (EE 123).

Sobre todo, hay una discrepancia básica, que se irá definiendo conforme el pensamiento levinasiano se vaya afianzando. La fenomenología sostiene, con el axioma de la intencionalidad, que cualquier pensamiento se caracteriza principalmente por estar dirigido hacia su contenido. En la relación con el Otro según Levinas no se da esta estructura fenomenológica, porque el Otro no se produce como un contenido para el pensamiento o la reflexión. El Otro no es un fenómeno que aparece en la conciencia, sino un enigma que abre y que atrae, pero que se resiste a la acción comprensiva de la intencionalidad. Ontología fundamental: Heidegger[9].

Las dos críticas que Levinas le hace a Husserl están muy influidas, como él mismo reconoce más de una vez, por la perspectiva de Heidegger. Este le ha dado a la fenomenología una nueva dirección, ha introducido la conciencia en el tiempo, en la situación histórica del hombre. El Ser que toda la filosofía anterior ha concebido como una esencia estática, permanente y supratemporal se convierte en el modo de existencia de los seres individuales, no se puede abstraer o entender al margen de ellos. Este ser en el que se realiza el Ser es un ente que existe en el tiempo, un proceso histórico. Heidegger llama *Dasein* («ser ahí») al ente cuyo ser es existir, a diferencia de todos los demás entes, cuyo ser consiste en ser precisamente lo que son (el ser de una piedra es ser una piedra, el de una tormenta, ser una tormenta). El *Dasein* es «sein» («ser») en el sentido de que existe, que sabe que existe —su ser es

existir—; y es «da» («ahí») porque está ahí, entre las cosas (en el mundo) y en el tiempo, sabe que existe en la temporalidad como ser finito. El *Dasein*, que no es exactamente el hombre, pero tampoco es algo ajeno a él, está situado en el tiempo y el espacio, y solo en esta situación puede aspirar a comprender el Ser, que carece de existencia fuera del anclaje espaciotemporal de los seres existentes. La historicidad se ha convertido en condición necesaria del acceso al Ser, que todo ente experimenta prefilosóficamente y puede tratar de conocer filosóficamente.

La gran obra de Heidegger, *Ser y tiempo* (1927), es algo nuevo respecto a toda la filosofía anterior, es la irrupción ya irreversible del siglo XX en filosofía. Si esta se había entendido como análisis de los primeros principios y del Ser, problema al que se ha dado diversas respuestas a lo largo de la historia —Formas o Ideas, sustancia. Dios, *Deus sive natura*, voluntad, espíritu…—, *Ser y tiempo* plantea el ser no ya como algo, sino como pura existencia, no concretada en un ente (por general que sea). Y a este ser que es existencia solo se puede acceder desde la conciencia temporal o histórica del *Dasein*, el ente cuyo ser es existir y no ser algo. Levinas entiende que lo más profundo de *Ser y tiempo* está en la distinción entre Ser (*Sein*) y entes (*Seindes*): la denominada «diferencia ontológica». Ser es lo que toda la ontología ha estado concibiendo y definiendo, lo que es verdaderamente. Ente es lo que existe en el tiempo, es el *Dasein*. Heidegger, pues, introduce la reflexión sobre el Ser en el ente. El Ser deja de pensarse desde una abstracción deslocalizada: ya no es una mirada exterior y objetiva la que observa un ser eterno y atemporal. «Ser» se ha convertido, del sustantivo que concebía toda la tradición filosófica, en verbo que deviene porque es acontecimiento, proceso, y no esencia estática. El Ser es el modo de existencia de los seres o entes. La única concepción y realidad posibles del Ser se dan en el arraigo espaciotemporal del ente.



Martin Heidegger (1889-1976) le dio un vuelco al pensamiento occidental con *Ser y tiempo* (1927), obra que Levinas estudió profundamente y de la que se fue alejando de modo paulatino después de un intenso entusiasmo inicial.

Al yo trascendental abstracto y atemporal que Heidegger y Levinas denuncian en la fenomenología husserliana, el primero opone un sujeto enclavado en la existencia concreta, un sujeto que no es libre ni absoluto, que está dentro de la historia y se ha encontrado arrojado al mundo (como Robinson ha sido arrojado a la isla por el oleaje). Su pensamiento y conocimiento no pueden trascender esta situación histórica, el estar en el mundo, entre las cosas. Este paso de la abstracción trascendental a la concreción histórica es algo decisivo para Levinas, la revelación de una vía nueva para el pensamiento.

Heidegger no rompe por completo con Husserl. Mantiene la práctica de la fenomenología porque se ocupa, al igual que este, del significado, producido por la conciencia humana, que confiere sentido al mundo con la intencionalidad. Pero crea una filosofía nueva —u ontología fundamental—, como se ha expuesto, al arrancar a esta conciencia de su trascendencia e introducirla en el flujo existencial, al sostener que el Ser solo es comprensible y efectivo dentro de esta existencia. Es esta completa inclusión e inmersión de la conciencia en la historia y el tiempo, en la experiencia, en la realidad contingente y física, lo que fascina inicialmente a Levinas como enfoque filosófico nuevo. Lo que considera su gran avance respecto a la fenomenología husserliana es que parte de la situación efectiva del ente temporal (muy próximo al ser humano, aunque no se identifique plenamente con él) en su vida cotidiana: que parte de su facticidad. Juzga que el nuevo planteamiento responde con más fidelidad a la experiencia de la apertura intencional al mundo y a los demás, porque añade lo práctico y lo moral a lo meramente intelectual.

Aun coincidiendo con Heidegger en el rechazo a la primacía de lo teórico y en la afirmación de lo concreto y temporal (el ser-en-el-mundo), Levinas detecta, en su prolongada reflexión, que en *Ser y tiempo* el ente se supedita al Ser: incluso el ser-ahí, ente concreto, se entiende dentro de un todo referencial, el horizonte del Ser, el ente no se observa en sí mismo sino subsumido en la abstracción del Ser, a su luz. El interés moral por el hombre está supeditado a la cuestión ontológica del Ser. Levinas juzga que con ello se mantiene, en el fondo y en la base, la abstracción, porque no se atiende a hechos vitales y empíricos básicos como el gozo y el dolor. El *Dasein* de Heidegger nunca tiene hambre, ni deseos profundos, ni una relación vivencial con los otros: vive solo, como Robinson en su isla desierta. El encuentro fundamental no es con otros seres, sino con el Ser. Ese ser-en-el-mundo (ahí) acaba por resultar igual de abstracto e impersonal que el yo trascendental, se sume en el solipsismo, en la incomunicación y la incomunicabilidad. Como mucho es un circuito integrado, un bucle cerrado que solo remite al Ser, y no al hombre:

> Para Heidegger, el proceso mismo del ser —la esencia del ser— es la eclosión de un determinado sentido, de una determinada luz, de una determinada paz que nada piden al sujeto, nada expresan que sea interior de un alma. […] Confidente, pero también portavoz, heraldo, mensajero del ser; el hombre no expresa ninguna conciencia. (HOH, 100)

Al análisis existencial que Heidegger lleva a cabo del ente contra el horizonte y a la luz del Ser; Levinas opondrá una descripción de la experiencia en el mundo en la que descubre nuevas capas de sentido y vivencia: el encuentro con el prójimo y una interioridad hecha de sensibilidad y afectividad. La filosofía ha soslayado tradicional mente las sensaciones y las emociones (también Heidegger al observar el ente desde el Ser); Levinas no solo las recupera, sino que establece una continuidad entre ellas y las pone en la base de la experiencia moral y la reflexión ética.

La ascendencia de Heidegger será profunda y prolongada en la obra de Levinas, quien siempre le considerará uno de los más grandes filósofos de la historia y sostendrá que no se puede pensar de ningún modo preheideggeriano so pena de recaer en una ingenuidad ya inadmisible. Pero se irá distanciando del filósofo alemán con firmeza, sin retrocesos. Hay básicamente dos impulsos en este alejamiento, uno crítico y otro constructivo. El crítico, que ya se ha apuntado, presenta a su vez dos aspectos. Por una parte es histórico y personal: Heidegger se ha adherido a la barbarie nazi, ha pronunciado en 1933 un discurso como rector de la Universidad de Friburgo que ensalza los principios de supremacía racial y nacional, y después no se ha retractado en ningún momento. Por otra, es filosófico: Levinas sospecha que la adhesión al nazismo no es solo de índole personal o empírica y contingente, cree hallar en *Ser y tiempo* varios argumentos que apuntan y justifican ese alineamiento.

El impulso positivo va emergiendo en el proceso de construcción de un pensamiento propio. Los mesurados reparos que Levinas presenta tangencialmente a Husserl y Heidegger en sus obras de difusión se vuelven discrepancias explícitas conforme abandona el papel de comentador y articula sus ideas más personales. Concretamente, se pregunta si la realización del hombre se halla en la ontología, en la comprensión del Ser, si no hay otra dimensión más básica. Un texto de 1951 titulado «¿Es la ontología fundamental?» señala la ruptura con Heidegger y avanza ideas que serán retomadas y desarrolladas en *Totalidad e infinito*. En él se instituye, por primera vez, lo ético como la dimensión propia de lo humano. La comprensión queda desplazada y relegada; es más: la relación ética es inasimilable por la comprensión, la excluye. Levinas sostiene que no solo la fenomenología husserliana sino la ontología fundamental de Heidegger —que entiende a los seres particulares dentro del ámbito del Ser— reducen lo ético a la comprensión, a lo que él llama, genéricamente, «ontología». La ética, el encuentro con el Otro, afirma Levinas, es irreductible al concepto, no es tematizable. La persona que está delante de mí se resiste a ser incluida en un concepto: no admite que la reduzca a una categoría del tipo «europeo», «africano», «adolescente», «mujer», «discapacitado» o incluso «ser humano», solo mi violencia ontológica puede pretender ahogar su individualidad absoluta, transformarla en tema. La ética como óptica espiritual consiste precisamente en frenar la violencia ontológica y proteger el valor ético. Por eso la ética es la filosofía primera, no precisa de la comprensión del Ser, no requiere la ontología ni la metafísica o, mejor dicho, ya es en sí la metafísica. Se produce así la separación irreconducible respecto a Heidegger.

Desbordamiento del ser (*De la evasión*)

De la evasión (1935) señala el inicio de la obra propia de Levinas. A pesar de la enorme importancia que este ha tenido como introductor de la fenomenología en Francia casi al mismo tiempo en que se gestaba en Alemania, y eso con solo veintiséis años, su lúcida comprensión de la nueva filosofía ha supuesto sobre todo la última etapa en su formación filosófica (una formación enormemente elevada). *De la evasión* plantea ya temas propios, y con un estilo personal. Es innegable que la sombra de Heidegger se extiende aún sobre este breve texto, como lo hará también (de forma más tenue) sobre los dos posteriores libros: la exploración de estados de ánimo fundamentales y reveladores, como la necesidad, la vergüenza y la náusea en *De la evasión* son del estilo de las que el filósofo alemán hace de la ansiedad, el miedo y el cuidado en *Ser y tiempo*. Pero también hay ya una incomodidad, una insatisfacción con la noción de Ser. Declara que «el antiguo problema de la ontología» debe ser reformulado de una manera nueva. Leído dentro del conjunto de su filosofía. *De la evasión* se destaca por introducir uno de los grandes temas de Levinas: la necesaria salida de la ontología, la salida (evasión) fuera del Ser.

En esta primera obra propia, Levinas denuncia ya como insatisfactoria la idea del Ser predominante en la tradición filosófica: «Se trata de salir del ser por una nueva vía aun a riesgo de echar por tierra ciertas nociones que parecen evidentes al sentido común y a la sabiduría de las naciones» (DE 127). Este enfoque se sitúa «más acá» del intelectualismo fenomenológico husserliano —de su yo trascendental— y del ente visto desde el ser tal como se plantea en *Ser y tiempo*. El ser en el que ahonda Levinas experimenta estados físicos y afectivos: necesidad, placer, vergüenza, náusea. Hay en *De la evasión* un análisis fenomenológico y existencial de estos estados que conserva muchos rasgos del método de los dos maestros, pero que se distingue ya de ellos por la determinación con que se subraya la dimensión encamada y particular del ser humano.

Este ser se caracteriza por su «necesidad de excedencia» (*besoin d’excedancer*, este término es uno de los pocos neologismos levinasianos). Tal necesidad consiste en no sentirse satisfecho dentro de su propio ser, en su ámbito particular, y en el deseo por trascenderlo o ir fuera de sí mismo. Tal necesidad no se debe a una carencia fundamental, sino a todo lo contrario: el ser desea trascenderse a sí mismo precisamente porque es pleno, porque lo fundamental de la experiencia de la plenitud es rebasarse. El ser siente deseos que pueden satisfacerse —hambre, sed, aprendizaje…—, y que le afirman, y un Deseo metafísico de trascenderse que resulta imposible de colmar y al mismo tiempo es inextinguible. Se trata de una dualidad propia del ser humano que posee una forma dramática:

> La existencia es un absoluto que se afirma sin referirse a nada más. Es identidad. Pero en esta referencia a sí mismo el hombre distingue un tipo de dualidad. Su identidad consigo mismo pierde el carácter de forma lógica o tautológica; asume, como mostraremos, una forma dramática. En la identidad del yo, la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento porque aparece en la forma de sufrimiento y es una invitación a la evasión. Así que la evasión es la necesidad de salir de sí mismo, es decir, de *romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo*. (DE 98)

La necesidad de evasión cobra una forma dramática porque es la necesidad de escapar a la existencia como tal, a la verdad elemental y (así la define Levinas) brutal de que hay ser (*il y a de l'être*). El ser es insuperable porque la existencia es algo permanente y básico. Veremos dentro de pocas páginas cómo se argumenta esta afirmación en *De la existencia al existente* y *El tiempo y el Otro*. Ahora interesa retener que el ser humano desea salir de sí mismo por su propia naturaleza. El ser se padece como aprisionamiento, como estar encadenado, remachado a sí mismo. Ser es ya una invitación a salir del ser. La propia identidad del sí mismo contiene la necesidad de evadirse de sí mismo. Esta necesidad es de un movimiento hacia afuera sin destino concreto, un desasosiego que no busca sosiego. Los deseos que pueden satisfacerse —los que conciernen al ser en tanto que identidad consigo mismo— admiten en realidad solo una satisfacción decepcionada, porque al mismo tiempo que el ser experimenta placenteramente su cumplimiento, siente también el incumplimiento del gran Deseo, el de salir de sí mismo. Adoptando la distinción heideggeriana entre lo óntico (lo concerniente al ente) y lo ontológico (lo concerniente al ser), la descripción de la dualidad del ser humano por Levinas es que se realiza decepcionadamente en lo óntico y se frustra dolorosamente en lo ontológico. El ser desea evadirse de sí mismo y no puede.

Los mencionados análisis de los estados de placer, vergüenza y náusea están vinculados con la constatación de la dualidad humana. El placer augura la emancipación del ser, una promesa de evasión que no se cumple: por eso se mezcla con el dolor. (Casi salimos de nosotros de puro gozo al beber agua fresca en verano tras una larga caminata, al escuchar una pieza musical predilecta, al entender súbitamente y de improviso algo sucedido diez años atrás. Casi pero no: no salimos.) La vergüenza es vergüenza de ser uno mismo, de no poder romper con uno mismo, de no poder ocultarse la propia desnudez a uno mismo: «Lo que la vergüenza descubre es el ser que se descubre» (DE 113). En la náusea se experimenta el puro ser de ser uno mismo: se experimenta sin conocimiento reflexivo, antes de cualquier idea, en su neutralidad más simple y opresiva. El yo se siente adherido a sí mismo, encerrado en sí mismo, «sin ninguna ventana a nada más» (DE 120).

Todos estos estados revelan lo que John Llewelyn llama «claustrofobia ontológica». Es de la máxima importancia comprender que este sufrimiento no es producido por una carencia en la potencia del ser —no es la frustración de un deseo insatisfecho por incapacidad—, ni por el hecho descrito por Heidegger y Sartre de que el ser se haya encontrado, al nacer, involuntariamente arrojado a la existencia. El sufrimiento de la claustrofobia ontológica no es negación ni privación, sino plenitud. Es consustancial al hecho de ser plenamente ser: la potencia del ser le impulsa a desear salir del ser. La necesidad de evasión es la existencia misma.

En Levinas, ser significa prioritaria y casi exclusivamente ser humano. Todos los estados y la existencia del ser humano se describen en su concreción. El problema del ser, la necesidad de evasión, se le revela al ser humano en su vida cotidiana, en el hecho de estar puesto como sustancia en la existencia, en su presente corporeizado. Es este mismo modelo de ser humano el que será objeto de reflexión en los libros posteriores.

Il y a («hay») (De la existencia al existente)

La existencia es permanente y básica, insuprimible, por eso se frustra el Deseo del ser de escapar de sí mismo. «Hay ser» (*il y a de l'être*), se ha declarado como verdad elemental en *De la evasión*. Este es el concepto principal de *De la existencia al existente*: el il y a, o «hay». El *il y a* es la existencia impersonal —*il y a* como *il pleut* («llueve»), *il fait nuit* («es oscuro») o *il fait chaud* («hace calor»)—, anónima, general, indeterminada, neutra, en sí: es «existir sin existentes», anterior a la constitución del sujeto humano individuado. Cualquier definición ulterior resulta necesariamente paradójica: es presencia dentro de la ausencia, el sonido que se oye cuando todo está en silencio, el Ser sin seres, la plenitud de lo vacío. El *il y a* es inextinguible, está más allá de cualquier existencia concebible o definida (particular). El ser se encuentra radicado en un tiempo y un espacio; el *il y a* se halla en la ubicuidad deslocalizada de su *y*. Es existencia sin mundo. Puesto que no admite ninguna subjetividad, el *il y a* carece del principio implicado en la subjetividad.

El «hay» (*Il y a*)

El *il y a* es la principal concepción de Levinas antes de desarrollar la reflexión sobre la relación ética Aunque en obras posteriores a *De la evasión, De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro* apenas se menciona de modo explícito, esta presencia enigmática está siempre ahí, como el fondo o abismo siempre más profundo sobre el que existen los seres. A la inicial equiparación del *il y a* con el insomnio —en el que no hay propiamente conciencia ni sujeto ni representaciones, solo «hay»—, Levinas añadirá en un entrevista (incluida en *Ética e infinito*) dos imágenes más: «Mi reflexión sobre este tema parte de recuerdos de infancia. Duermes solo, los mayores continúan la vida; el niño experimenta el silencio de su cuarto como un “zumbido”. […] Algo parecido a lo que se oye cuando uno se acerca una concha vacía al oído, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuera un ruido. Algo que se puede experimentar también cuando uno piensa que incluso si no hubiera nada no se puede negar el hecho de que “hay”. No que haya esto o aquello, sino que la escena misma del ser está abierta: hay. En el vacío absoluto que se puede imaginar antes de la creación, hay».

Cabe añadir tres ilustraciones empíricas más. Los aficionados al cine conocen los planos vacíos que el gran realizador japonés Yasujiro Ozu intercala entre las escenas: los personajes salen del campo de la

cámara y esta permanece inmóvil, durante un lapso lo que ve el espectador es pura presencia de ausencia, existencia sin existente, *il y a*. La música, al crear el silencio —el silencio en música y en lo demás no se da de entrada, sino que se produce—, revela también este *il y a* fundamental. Los astrofísicos nos explican que la nieve que se ve en la pantalla de los televisores analógicos cuando no hay sintonizado ningún canal son, parcialmente, la energía liberada en el inconcebible instante inicial del gran estallido que originó el universo. Esta energía, contenida ya en la singularidad Inicial, ha permanecido atemporalmente en el universo: es también *il y a*.

Puede relacionarse pues con la eternidad: con la eternidad atemporal del ser innombrable.

La noción de *il y a*, previa a cualquier objeto pensable, es impenetrable a la razón, a la indagación filosófica ulterior a esta descripción inicial. Es lo que en filosofía se llama incomparable. Resulta más aceptable para la intuición. Por eso Levinas ofrece de ella una ilustración empírica: el insomnio, que es ausencia de sueño pero no conciencia. En las altas horas de la madrugada insomne todo se desdibuja, no hay vigilia ni sueño, la conciencia no está pero tampoco deja de estar. Hay una presencia sin inicio. El yo no está en el insomnio como yo. Algo parecido ocurre en el duermevela, ese espacio de nadie, estado sin contenidos. Hay presencia, pero una presencia neutra, anónima. En ambos estados hay existencia o presencia sin sujeto.

La percepción de este espacio nocturno, que no está vacío sino lleno de la nada de todo, produce horror, porque «la fatalidad del ser irremisible» es insuperable: no se puede sortear ni por la muerte ni por el dormir ni por el sueño. Levinas cita varios pasajes shakespeareanos para expresar (no explicar) este horror: el monólogo de Hamlet sobre el ser o no ser («pero en ese dormir de muerte, los sueños que puedan venir nos obligan a reflexionar»), la angustia de Macbeth frente al fantasma de Banquo («Macbeth ha matado el sueño»)[10]. El «hay», en su sorda neutralidad, no desaparece nunca. Incluso cuando el sujeto individual sale de él para pasar a la existencia se lo lleva consigo, no se desprende de él.

La emergencia de la conciencia a partir del *il y a* es la hipóstasis. Hay que entender este término —que Levinas toma del filósofo neoplatónico Plotino— como producción y realización, en las que el sujeto adquiere existencia separada respecto al fondo neutro y anónimo del «hay». La conciencia, el sujeto y la identidad personal emergen del *il y a*, no le preexisten. El sentido del movimiento queda claramente expresado en el título: de la existencia (*il y a*) al existente (ser, ser humano).

Los seres o existentes están adheridos al ser o existencia, y a la inversa. Son como la luz surgida de la oscuridad pero que conserva esta oscuridad dentro de sí. Con todo, hay una emergencia, una hipóstasis, por la que el ser se individualiza y adquiere identidad separada. Levinas examina este proceso a partir de tres condiciones que lo posibilitan. Si en *De la evasión* ha analizado estados existenciales como el placer, la vergüenza y la náusea en su relación con la necesidad de salir del ser, en *De la existencia al existente* examina la pereza, la fatiga y el esfuerzo como estados que acompañan la hipóstasis. Estos análisis son de tipo fenomenológico y están en el plano metafísico, esencial, no se refieren a un esfuerzo o a un cansancio empírico o deportivo. Se sitúan en la perspectiva óntica, la que concierne *al* ente, ser o existente en tanto que tal.

El cansancio es el modo de aparecer de lo que Levinas ha llamado necesidad de escapar: rechazo de la existencia que no puede ser rechazada, porque *il y a de l'être* («hay ser»). Es la renuencia del ser en el momento de la hipóstasis, de su emergencia y presentación. Sería la propensión a dormir por efecto del peso del ser. La fatiga es también resistencia del yo a existir, una resistencia que, como tal, ya presupone la existencia. Como el cansancio, se da en el momento de la hipóstasis. Su efecto es el de retardar: retarda el surgimiento del ser en la existencia. Igual que el cansancio, es un modo concreto en el que la reflexividad asume la existencia particular y personal.

El *il y a* desaparecerá casi por completo como principio explícito en la reflexión posterior de Levinas, pero no perderá su básica presencia como fondo del ser. En los libros posteriores existirá tal como existe en la existencia: anónimamente. Si en esta *il y a de l'être*, en los libros de Levinas *il y a de l'il y a*, «hay hay».

El encuentro (*El tiempo y el otro*)

De la evasión ha descrito la necesidad frustrada del ser de salir del Ser, *De la existencia al existente* ha descrito cómo el ser particular emerge desde la existencia anónima y neutra. *El tiempo y el otro* extrae conclusiones de lo establecido hasta ahora y abre nuevas vías. Principal conclusión: el existente liberado de la neutralidad del *il y a* permanece inscrito en el Ser, a su yo fatigado y cansado, por el mero hecho de existir con individualidad e identidad. Principal vía nueva: este hecho ineludible implica una responsabilidad ontológica por el Ser: el existente no puede desentenderse o prescindir de él. Heidegger se ha referido en *Ser y tiempo* a la conciencia ontológica, a la autenticidad opuesta a la generalidad neutra. Tal responsabilidad es del ente hacia el Ser. Levinas corrige esta dirección abstracta y pone en su lugar la concreción existencial de una responsabilidad impuesta al ser por otro. La responsabilidad ontológica que ha planteado Heidegger (el ser tiene que asumir la responsabilidad por su Ser) se identifica en Levinas con la responsabilidad ética: el ser asume la responsabilidad por el ser del otro. Esta es la gran diferencia del pensamiento levinasiano respecto a toda la tradición filosófica: la entrada del otro en el ser esencial del yo y la significación ética de este encuentro (*rencontre*) metafísico. A él están dedicadas las dos obras maestras, *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. *El tiempo y el otro* lo anuncia por vez primera.

El existente ha emergido del *il y a* anónimo en el acontecimiento de la hipóstasis, no sin renuencia (cansancio y fatiga), y a partir de este posicionamiento ya no tiene sentido preguntarse por una existencia al margen de lo existente, por un tiempo previo o independiente a la emergencia del ser. *El tiempo y el otro* se sitúa en la hipóstasis, en el presente que funciona como frontera o umbral entre la existencia neutra y la individual situada en el tiempo. Si bien la existencia neutra se mantiene adherida a la particular (por la renuencia cansada y fatigada del ser), también hay una separación del ser individual. Esta separación, este inicio (*commencement*), no se da en el mundo, no es mundano; su sentido es el de la originalidad, no el del comienzo en el tiempo historiográfico.

El sujeto emergido del *il y a* no es la afirmación orgullosa de un yo autosuficiente. Salido de un ser neutro y anónimo (*il y a*) al que sin embargo arrastra consigo, su posicionamiento no se produce en la absoluta libertad individual que postulan los existencialistas ni se basa en la «potencia viril» ni en la «soledad genial». El sujeto arrastra la carga del ser, cuya gravedad es un peso oneroso. Solo una conmoción repentina puede despertar a esta subjetividad semidormida. El despertar completo del ser, el segundo y definitivo, la realización plena de su posicionamiento en la existencia, se produce por la irrupción del Otro en la subjetividad. Como indica el

título de la obra, *El tiempo y el otro* (compuesto sobre el modelo de *Ser y tiempo*, pero con la decisiva sustitución de «ser» por «otro»), se describe cómo el encuentro con el Otro (algo que no es el Ser) entra decisivamente en la conciencia mediante la condición del tiempo. La situación en el tiempo pone fin al imperio del yo trascendental que aspiraba a alcanzar una comprensión atemporal del mundo sin salir de su propio dominio (Husserl y antes de él Kant). Levinas presenta el tiempo

> no como una degradación de la eternidad, sino como la relación de aquello que —por sí mismo inasimilable, absolutamente otro— no permitiría ser asimilado por la experiencia, o con aquello que —por sí mismo infinito— no permitiría ser comprendido. (TO 9-10)

Levinas ha completado la aproximación hacia su filosofía personal madura. El primer tramo ha consistido en emerger —casi como el sujeto a partir del *il y a*— de su profunda inmersión en la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana. Ha descubierto que el objetivo del pensamiento no es la comprensión fiable de las operaciones del ego que busca la primera, ni la comprensión del Ser a la que aspira la segunda. El núcleo de la filosofía levinasiana, plenamente definido desde ahora, es lo que él denomina «fenomenología de la alteridad»: la cuestión deja de ser la comprensión, expresada en la metáfora de la luz que ha dominado el desarrollo de la filosofía; lo que pasa a primer plano como centro de esta filosofía ética y metaética es cómo se puede dar algo incomprensible y paradójico para la mera razón: que el sujeto, la conciencia, se constituyan por un encuentro sustancial con algo exterior y diferente a sí mismos: el encuentro con lo Otro, con el Otro. Con lo que es heterogéneo, indómito e incomprensible para la conciencia, puesto que si esta lo comprendiera —lo iluminara— dejaría de ser alteridad y exterioridad para ser asimilado en su seno.

La primera manifestación de lo Otro que el Ser es el aparente fin de este: la muerte. Levinas le quita a esta el habitual dramatismo, puesto que el il y a muestra la imposibilidad de morir. Aun así, la muerte es lo que está irremisiblemente más allá de la experiencia, lo que es absolutamente incognoscible y por tanto señala «el fin de la virilidad y del heroísmo del sujeto», ya que este no puede, de ningún modo, afirmarse respecto a ella: es «la imposibilidad de tener un proyecto». La muerte irrumpe en la vida del sujeto como algo externo, «otro», irreductible a la comprensión, inabarcable por la intencionalidad.

> Esta aproximación de la muerte indica que estamos en relación con algo que es absolutamente otro, algo dotado de alteridad no como una determinación provisional que podamos asimilar mediante el gozo, sino como algo cuya misma

existencia está hecha de alteridad. Mi soledad no está, pues, confirmada por la muerte, sino interrumpida por esta. (TO 63)

La alteridad absoluta de la muerte revela lo Otro en tanto que Otro, inasumible para la conciencia porque se halla fuera de la experiencia posible, del sujeto, del Ser. Esta muerte es la primera aparición de lo Otro en la filosofía, de la existencia de una relación con lo que es Misterio. Esta relación no se puede explicar ni por la intencionalidad del yo trascendental de la fenomenología ni por la relación con el Ser de la ontología. (Heidegger ha definido el *Dasein* como el ser-para-la-muerte, porque es el ser consciente de su propia muerte que se define respecto a ella: Levinas le corrige al afirmar que la muerte no puede integrarse en la experiencia.)

Pero la muerte no es la única alteridad respecto al ser. A partir de esta, *El tiempo y el otro* examina otras: el sexo, la paternidad, la fecundidad. Hemos advertido ya que los principios de Levinas no deben entenderse en un sentido literal, que adquieren diversas significaciones metafóricas conforme a varias redefiniciones y recontextualizaciones. En el capítulo siguiente ahondaremos la comprensión de estos principios. Aquí importa dejar establecido que su concepción y tratamiento han dejado de ser fenomenológicos: «No he procedido de un modo fenomenológico». Y que se ha encontrado la fisura en el Ser, que desde que el eleata Parménides lo definiera como lo inteligible ha sido para el pensamiento algo autosuficiente, cerrado y sustentado en sí mismo. Levinas ha abierto una grieta en el bloque monolítico. En el exterior aguarda lo misterioso, el enigma y la oscuridad. Cómo puede el pensamiento tratar esta exterioridad y alteridad sin reducirla a sí mismo, cómo puede tratar de ejecutar la paradoja que la razón denuncia en el hecho de pensar lo impensable (impensable porque al pensarse dejaría de ser otro respecto al pensamiento), cómo puede dejar de imponer el «te llamarás Viernes» al otro y en cambio preguntarle «¿Quién eres?»: esto significa entrar en una filosofía distinta a todo lo demás. Y en esta filosofía consisten las dos grandes obras de Levinas.

Totalidad e infinito

Totalidad e infinito es un libro de ética fundamental «Ética fundamental» (también podría calificarse como «metafísica») significa examen de la naturaleza moral consustancial a lo humano anterior a la realización moral: es previa a la acción, es una protopraxis. Concierne a la dimensión interior del hombre. Anterior a los hechos, a la política, a todo cuanto habitualmente se entiende por «ética», la reflexión de *Totalidad e infinito* presenta la naturaleza íntima del ser humano como básicamente moral, y describe su capacidad de reconocer y respetar al Otro, al prójimo o semejante. La hospitalidad moral —recibimiento (*accueil*)— que el sujeto ofrece al Otro es una relación metafísica en la que ambos establecen un contacto que mantiene su separación e individualidad al tiempo que los vincula. De cómo el sujeto, el yo —que en el lenguaje de Levinas se llama el Mismo y Totalidad— puede abrir su interioridad al Otro —también llamado Infinito— respetando su alteridad, sin asimilárselo (sin llamarlo «Viernes»), es el tema de este libro de ética fundamental, un libro sin precedentes ni continuaciones, que se erige como hito solitario en la historia del espíritu humano. Que el tema básico de esta meditación sobre el Mismo y el Otro —sobre la Totalidad y el Infinito— es la apertura o recibimiento metafísicos del primero al segundo se expresa con claridad en el subtítulo de la obra: «Ensayo sobre la exterioridad».

El análisis es de cierta complejidad y vulnera los hábitos mentales de cualquier persona razonablemente instruida en pensamiento filosófico. Si desea avanzar en la exposición, tendrá que desechar los principios de la lógica aristotélica —el principio de identidad que nos dice que algo no puede ser y no ser de un mismo modo al mismo tiempo, el principio de contradicción— y de la ontología parmenideana sobre el ser, heredada a través de las Formas platónicas, que establece la permanencia e inmutabilidad de lo que existe y niega existencia al cambio. Tendrá que aceptar un modo de razonamiento que nada tiene que ver con la filosofía clásica, pues no enhebra argumentos ordenadamente en pos de una razonada y razonable conclusión, sino que avanza y retrocede a fuerza de afirmaciones que desestructuran el pensamiento. Al lector que opte por adentrarse a su propio riesgo en esta filosofía diferente le convendrá entender para empezar el significado personal de los términos que maneja Levinas. Porque este llega en *Totalidad e infinito* al núcleo de su pensamiento, a lo que había atisbado desde que emprendiera la escritura filosófica. De la inicial adopción del método fenomenológico para examinar los contenidos de la conciencia y su relación con el mundo, y de la asunción de los intereses de la

ontología fundamental —la pregunta por el sentido del Ser formulada desde la temporalidad finita del ente—, ha pasado a perfilar una serie de temas propios —la necesidad de evasión del ser, el «hay», la aparición del Otro— que le llevan a cuestionar el andamiaje conceptual heredado de la tradición filosófica y a interrogarse de nuevo por la naturaleza y el sentido de lo humano. Aclaremos pues de entrada el significado de los términos, porque este vino nuevo no es para odres viejos.

Concepciones nuevas para un pensamiento distinto



Søren Kierkegaard (1813-1855) fue el primer pensador que impugnó con plena conciencia la supremacía de la razón universal e impersonal con que la filosofía había identificado al pensamiento. La verdad solo puede ser personal, vivida en el interior. Levinas impugna esta misma razón universal del logos, pero interrumpe su hegemonía no desde el sujeto pensante y sintiente, sino admitiendo la irrupción del Otro irreductible al concepto.

A lo que la tradición ha denominado «yo», «sujeto» o «conciencia», es decir, el ser que se representa la realidad y a sí mismo, Levinas lo llama, además, el Mismo (*le Même*) y Totalidad. Es el mismo de sí mismo (identidad) y es una totalidad en sí mismo (completitud). No es algo deficiente o carencial que necesite un suplemento exterior para existir. Es propiamente ser porque existe por sí mismo. Resulta de la mayor importancia entender la posición central de la subjetividad en el pensamiento de Levinas. El ser es cada sujeto, cada individuo. No hay un yo trascendental que pueda aplicarse a todos e intercambiarse. No sucede como en la filosofía de Heidegger, donde el ente se entiende por relación con el Ser general: en su antiontología, Levinas suprime la distancia entre ente y Ser y todo resultar ser; ni como en el estructuralismo, donde el sujeto queda reducido a simple producto de fuerzas sistémicas y lingüísticas. Está en las antípodas de la metafísica especulativa idealista, en la que cada sujeto se incluye en lo general, y del pensamiento de Spinoza, en el que lo individual es un modo de la sustancia. Al igual que en el pensamiento de Kierkegaard, todo el pensar concierne al sujeto existente, irreductible a concepto. El ser es existencia humana concreta, yo corporeizado dotado de afectividad y sensibilidad. El ser neutro se ha dejado atrás, en el *il y a* del que ha emergido el ser particular: Levinas da un paso más que el pensador danés: si este había puesto todo el empeño en afirmar la individualidad como único ámbito posible de la creación de sentido, más acá de la generalidad e impersonalidad de lo universal, pero tratándose siempre de *mi* subjetividad (mía porque cada cual solo puede vivir la suya propia), Levinas establece esa misma individualidad intransferible para el Otro, que no es un

alter ego, otro yo, otro polo: «No soy yo el que me niego al sistema, como pensaba Kierkegaard, es el Otro» (TI 30). La subjetividad es plural, no de uno solo frente al sentido (Dios). «El ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y Otro. Esta es su estructura última» (TI 301). El sujeto no está encerrado en una totalidad a la que pertenezcan también los demás, ni en un solipsismo que le dejaría solo en el mundo. La filosofía debe defender la prioridad del Otro y resistir su absorción en el pensamiento del sujeto.

Lo que queda más allá del Mismo o Totalidad es lo Otro[11]. Lo Otro (*autre*) no es un mero concepto (objeto de conciencia) del Mismo: posee realidad exterior, objetiva, independiente. Por eso Levinas también lo llama exterioridad, alteridad, infinito y trascendencia: todo transmite la idea de estar más allá, fuera. La concreción humana de lo Otro (*autre*) es el Otro (*autri*). Este no es un mero *alter ego* con el que el sujeto pueda identificarse por empatía o analogía: es precisamente Otro porque no es como él. Es irreductible al concepto, no se puede tematizar o convertir en tema de la razón, porque si se transformara en concepto o tema dejaría de ser Otro para transformarse —desnaturalizado y desvirtuado— en pasto del Mismo (recuérdense aquí las meditaciones de Pessoa y Wilde). Es Infinito porque no se deja encerrar en la Totalidad con que el sujeto (el Mismo) experimenta y piensa lo real. Infinito es, en suma, lo que queda fuera del pensamiento.

En la introducción se ha mencionado la dificultad, diríase que imposibilidad, de concebir lo que por definición es impenetrable e irreductible al concepto, lo que no es tematizable o asimilable por el logos. (Dificultad análoga a la que confesaba encontrar un astrofísico cuando le preguntaban qué había fuera del universo si era cierto que este se está expandiendo, o sea, dentro de qué se está expandiendo. Pero incluso el astrofísico lo tenía más fácil que el filósofo, porque podía responder que la pregunta estaba mal formulada, ya que, como el universo en su expansión crea su propia espaciotemporalidad, él mismo origina sus propios límites, más allá de los cuales, en rigor, no hay exterioridad.) Se ha mencionado también que la filosofía occidental se ha puesto decididamente del lado de la totalidad, es decir, del sujeto pensante. La conciencia racional determina qué es realidad, y desecha lo que no pasa por su filtro. El Ser se ha identificado con la totalidad y se ha hecho coextensivo con el conjunto de la realidad. Puesto que el Ser es todo cuanto es o existe, en buena lógica (aristotélica) parece absurdo creer que exista algo más allá del Ser. Así ha procedido a establecerlo el pensamiento occidental, que «ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser» (TI 33-34). El continuo pensamiento-ser de la tradición filosófica es, pues, el Mismo o la Totalidad. Podemos concebirlo como algo omnívoro e insaciable, que lo engulle todo sin dejar ni un resto. Todo lo que es es la realidad, que es Ser, que es asumible por el pensamiento. Levinas emplea la

figura de Ulises, que regresa a su hogar gracias a la astucia de la razón después de exponerse a mil riesgos, para mostrar como el pensamiento filosófico (ontológico) «recupera» todo cuanto no es Ser y lo introduce en las categorías conceptuales que definen al Ser mismo, o bien lo margina en tanto que escoria; Ulises regresa a Ítaca cargado de experiencias y recuerdos, el pensamiento regresa a la ontología con un botín amasado en la existencia exterior. Al griego Ulises (convertido en emblema de la razón) se opone el bíblico Abraham, que en su exilio sin retorno simboliza la salida del pensamiento de su patria, la ontología, para aventurarse en lo exterior, en lo distinto, sin posibilidad de regresar mediante astucias de la razón. La existencia está hecha de Ulises y Abraham, del Mismo y lo Otro. Ulises es la filosofía griega (que incluye hasta Heidegger), la ontología totalizante, la violencia sobre lo diferente, el triunfo del Ser; Abraham es la ética.

¿Qué puede haber más allá del Ser de la ontología? ¿Adónde puede ir Abraham, qué es lo que desvirtúa Ulises? Levinas halla en la tradición filosófica algunos momentos excepcionales en los que la razón ha admitido la existencia de lo infinito (exterioridad, alteridad). El primero es un pasaje de la *República* de Platón (7.509b) en el que Sócrates sostiene: «el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de la esencia en cuanto a dignidad y poder»; en la interpretación de Levinas, la afirmación socrática indica que la ética está por encima de la ontología, porque el bien se encuentra más allá de la esencia o Ser. Se trata de una brecha en la totalidad, que además apunta en la misma dirección que sigue Levinas: delimitar el ámbito ético con independencia de la ontología, descubrir una metafísica ética y no ontológica. La segunda brecha la encuentra, decisivamente, en la Tercera Meditación de Descartes, que le proporciona la fundamental «idea de lo infinito». En este punto de su reflexión, cuando Descartes ya ha aplicado la duda metódica (tan parecida a la *epojé* husserliana) y ha concluido que podría equivocarse en todo, absolutamente en todo, menos en la conciencia de estar pensando —puedo dudar de todo menos del hecho de estar dudando—, y que es la conciencia o pensamiento lo que garantiza la existencia del sujeto —pienso luego existo—. Descartes examina si todas las ideas contenidas en la conciencia han sido creadas por el propio sujeto. Y es en este punto donde el católico Descartes halla una idea que no puede haber creado él mismo: la idea de un ser superior a él, la idea de Dios, que es imposible que proceda de él porque según la lógica lo más perfecto no puede proceder de lo menos perfecto. El sujeto encuentra dentro de sí la idea de algo que lo trasciende. Esto, no la demostración de la existencia de Dios por Descartes, es lo que Levinas adopta en su filosofía. La idea de lo infinito establece el encuentro con lo que está más allá del conocimiento y es irreductible a este, porque de ser tematizable dejaría de ser infinito y sería cerrado como cualquier concepto. Es un hallazgo fundamental que produce un cortocircuito en el funcionamiento de la lógica clásica. Por paradójico que pueda resultar para esta, la idea de lo infinito permite que el sujeto salga de sí mismo sin

salir de sí mismo. «Descartes, mejor que un idealista o que un realista, descubre una relación con una alteridad total, irreductible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad; una receptividad sin pasividad, una relación entre libertades» (TI 233). «La idea de lo infinito implica un alma capaz de contener más de lo que puede sacar de sí» (TI 196): «en la idea de lo infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento» (TI 10).

En realidad, se ha abrigado ya la idea de lo infinito antes de efectuar la operación fenomenológica de la *epojé*: «Condición de toda opinión, es también condición de toda verdad objetiva. La idea de lo infinito es el espíritu antes de presentarse a la distinción de lo que descubre por sí mismo y de lo que recibe de la opinión» (TI 10).

El Dios infinito cartesiano se transforma en lo Otro y el Otro infinitos. Igual que el Dios de Descartes, el Otro es incomprensible, de lo contrario dejaría de ser Otro y se convertiría en el Mismo (esta es la operación característica de la filosofía). Lo Otro en tanto que Otro se obstina en permanecer más allá de la inteligibilidad del sujeto.

Estos son, pues, los dos polos de *Totalidad e infinito*, cuyo tema principal es la relación entre ellos. La ética, reflexión sobre la naturaleza fundamentalmente moral del ser humano, describe el encuentro del Mismo con el Otro, un hecho que es «el acontecimiento último del ser». No se presentan como términos de una disyuntiva exclusiva (no es *Totalidad o infinito*), sino como miembros unidos por la cópula y que se requieren mutuamente. A poco que se reflexione, se advertirá la dificultad de esta ética fundamental —metafísica— en la que se busca la relación entre términos que no se copertenecen, que son esencialmente heterogéneos, inconmensurables, mutuamente inasimilables. Las demás éticas parten del supuesto de una identidad entre sujetos —trata a los demás como quieres que los demás te traten a ti, y el sinfín de variaciones que esta máxima admite—; esta ética del Otro afirma la discrepancia absoluta entre los términos, sostiene que, de no haber diferencia entre ellos, no podría ni siquiera hablarse de ética.

La ética en el sentido metafísico en que la plantea Levinas, la ética fundamental previa a las acciones y aun a la reflexión sobre las acciones, es una «óptica», una «óptica espiritual». El conocimiento desaparece y es sustituido por la visión. Es una situación elevada parecida a la «actitud trascendental» que reclamaba Husserl para la filosofía, si bien en esta ética la fenomenología se limita y supera a sí misma. Se transforma en trascendencia metafísica que recibe a lo absolutamente Otro, a lo Otro en tanto que Otro y no como contenido de conciencia.

El Mismo (interioridad y economía)

El Mismo es autónomo, autosuficiente. Posee interioridad, psiquismo. Goza con los frutos de la tierra, se siente en casa tanto en sí mismo como en el mundo: «como pez en el agua», se baña en la existencia. Que el sujeto sea autosuficiente y que goce de los frutos significa que se relaciona con su mundo y consigo a través de un gozo fundamental, experimenta vivencias que apuntan a la plenitud existencial. Levinas ha escrito —lo hemos visto— que el *Dasein* heideggeriano nunca tiene hambre (TI 142), es indiferente al gozo y al dolor, está ensimismado en su abstracta relación con el ser y se toma la existencia como una tarea. El Mismo, en cambio, se relaciona con el mundo a través de la sensibilidad y la emotividad, goza tanto del pan de cada día como del trabajo que le permite hacerlo o comprarlo: todo es realización del ser, y por tanto es plenitud. Se goza del sentimiento, de la comprensión, de los placeres corporales, de cualquier estado de ánimo. Se goza al comer, al beber, al dormir, al leer, al trabajar, al calentarse al sol. El sujeto ama —goza— la vida, no la experimenta como un hecho neutro o bruto. Desde que ha emergido de la existencia anónima del *il y a* y se ha constituido como conciencia, experimenta intensamente, vivencialmente, la existencia. Su relación con la existencia es sincera, auténtica, inocente, directa: beber el agua de un vaso es una experiencia plena, originaria. Lo que Antonio Machado escribe después acerca de ella —«Bueno es saber que los vasos / nos sirven para beber; / lo malo es que no sabemos / para qué sirve la sed»— es ya algo posterior, derivado, pertenece a la reflexión heideggeriana sobre la existencia como tarea y búsqueda de sentido, del ente en su pregunta por el ser. La realidad de la vida está ya en el plano de la felicidad, por tanto más allá de la ontología. La felicidad y el amor a la vida están más allá del *il y a* neutro y anónimo.

No debemos imaginar que Levinas haga brindis celebrando la existencia; no hay collares de coral, ni camisas de palmeras, ni hermosas polinesias ni daiquiris con parasol. El sujeto empírico no está encantado de haberse conocido a sí mismo. Incluso el dolor y las penalidades de la existencia se entienden como el reverso del gozo, son la ausencia de este, que constituye la cara positiva o activa de la moneda mientras que aquellas son la negativa o pasiva. Levinas ha estado cinco años en un campo de prisioneros, ha sabido que sus padres y hermanos han sido asesinados ametrallados en Kaunas, que millones de seres humanos han perecido en la «solución final». Ha leído y releído los pensadores de la angustia: Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievski. Conoce y ha padecido la historia, no es —no puede ser— un insensato entusiasta de la vida empírica tal como es. El gozo (*jouissance*) que afirma es metafísica es amor del ser vivo por la vida, apego a la existencia, al margen de lo bien o lo mal que le vaya al sujeto particular en ella. En este punto metafísico, que —repitámoslo— no hay que confundir con un optimismo empírico, Levinas está muy

cerca de Spinoza: —«Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida»— y muy lejos del pesimismo metafísico de Schopenhauer, que hace suya la dura meditación de Teognis de Megara —«sería mejor no haber nacido, o, una vez nacidos, cruzar lo más pronto posible las puertas del Hades»—. Vivir, sostiene Levinas, no es, a diferencia de lo que afirmara Heidegger, primariamente cuidado o cura por la propia existencia, no es ser un ser-para-la-muerte. Originariamente, antes del trauma, el sujeto se identifica con la vida, y lo que esta le ofrece puede adquirir mayor fuerza que su propio ser. Lo ha expresado Borges en «Otro poema de los dones», celebración de la pura existencia, dando las gracias «por el firme diamante y el agua suelta, / por el fulgor del fuego, / que ningún ser humano puede mirar sin un asombro antiguo, / por la caoba, el cedro y el sándalo, / por el pan y la sal, / por el misterio de la rosa». La vida es gozo y aun felicidad en un estadio extrafilosófico, extraontológico, ajeno al análisis, cuando simplemente se cumple a sí misma. Esta *jouissance* es previa a lo empírico, a la suerte que le corresponda a cada cual. (Incluso Schopenhauer rechazaba el suicidio por considerarlo un acto de amor a la vida, una protesta por lo mal que le van a uno las cosas en comparación con lo buena que, a pesar de todo, se juzga que es la vida.) Solo así podemos comprender que alguien que ha pasado por la experiencia traumática del Holocausto pueda estarnos hablando de *jouissance* y de *bonheur* (felicidad). No es esta felicidad, tampoco, el ideal al que aspiran epicúreos, estoicos o budistas, la ataraxia o impasibilidad (imperturbabilidad) obtenida por la supresión de pasiones, deseos y necesidades. Estos reaccionan frente al gozo de la vida porque sufren y desean evitar su trampa o reverso, el dolor; ya están situados en la vida empírica. La *jouissance* y la *bonheur* de las que habla Levinas son anteriores a los goces y los padecimientos, son la misma vivencia de la vida misma, y se concretan en cada goce y cada padecimiento empíricos, en cada modificación de la afectividad y la sensibilidad. Pero lo básico son la *jouissance* y la *bonheur*. Levinas procede a describir el conjunto de ocupaciones, necesidades y placeres del ser humano en este mundo —conjunto al que llama «economía»— mediante un método que John Llewelyn denomina concretización empírico-ontológica, y que forma la sección más clásicamente fenomenológica de todo el libro, puesto que describe cómo el yo experimenta el mundo y le confiere sentido. El yo se baña en el mundo, en la existencia, como en su elemento, está inmerso en él; de este elemento extrae los alimentos de los que vive, en el mencionado sentido fenomenológico, y que le permiten gozar del elemento.

Toda la reflexión que el ser humano pueda llevar a cabo se fundamenta en su felicidad elemental y antigua. Puede analizar químicamente un alimento, puede integrarlo teóricamente en el esquema general de una dieta equilibrada, estudiarlo como producto de un sistema económico, o como resultado de una actividad humana (sociología), pero el hecho básico es el gozo físico y metafísico de ingerirlo, de la

vida que se cumple a sí misma. Puede representar o describir el objeto de su gozo, pero no el gozo mismo, que pertenece a un mundo elemental, «un absoluto de una antigüedad irrepresentable» (TI 146) inaccesible al pensamiento (lo único representable son el objeto del gozo, los alimentos «de los que vivo»). El gozo es inocente, antiguo, elemental. El mundo se experimenta con un gozo metafísico porque ofrece la concreción de una plenitud tan antigua que es casi eterna. Los objetos de gozo, de experiencia, no responden a los esquemas de representación ni intencionalidad. De ellos vive el hombre:

> Vivimos de «buena sopa», de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc… No son estos objetos de representaciones. Vivimos de ellos. Esto de lo que vivimos, no es tampoco «medio de vida», como la pluma es medio con relación a la carta que permite escribir; ni un fin de la vida como la comunicación es el fin de la carta. Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni siquiera utensilios […]. Su existencia no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña, como la existencia de martillos, agujas o máquinas. Son siempre, en cierta medida —y aun los martillos, las agujas y las máquinas lo son objetos del gozo, que se ofrecen al «gusto», ya adornados, embellecidos. (TI 112-113)

El yo alcanza la satisfacción y la felicidad con su asimilación y dominio de lo otro. Convierte el mundo en una morada, en un hogar a su medida. Pero en ningún momento pierde su individualidad, su separación: se mantiene al margen del mundo, que es lo otro respecto a él. No se subsume en ninguna totalidad porque el gozo del mundo requiere que pueda experimentarlo y apropiárselo desde fuera.

El ser individual posee una morada, un hogar (*demeure*) que es el lugar del gozo, de la familiaridad y la intimidad, de la economía. Este hogar (también *chez soi*), el gozo del yo por sí mismo, es el secreto del yo: es inaccesible a todos los demás. Y es en la intimidad de la morada donde puede recibir, dar la bienvenida, al Otro. Su ser moral, más allá de la economía, empieza con el acto de hospitalidad. El hogar que describe Levinas es lo opuesto a la cabaña perdida en el bosque que Heidegger impone como tarea al Dasein —que la ontología asigna al ente—: una tarea de construcción y ocupación solitaria. En el hogar se da la ética, la «sociabilidad»: la recepción del Otro. El ser va más allá de sí partiendo de sí: *l’être se dépasse*. Yo soy un ser separado —valgo por mí mismo y gozo— y recibo como anfitrión al otro, le recibo como a un huésped. Solo de este modo se escapa a la eterna vuelta sobre sí mismo dentro del círculo del ser. Porque cuando me vuelvo hacia el Otro la interioridad se vuelve exterioridad.

El Otro (rostro y exterioridad)

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve.

Antonio Machado

Hay un momento en que la existencia rebasa la totalidad, el ser. «Existir tiene un sentido en una dimensión distinta a la de la perduración de la totalidad. Puede ir más allá del ser» (TI 336). El ser puede trascenderse a sí mismo, el ser *se dépasse*. Es por la idea de lo infinito que está en su interior y que le lleva más allá de sí sin salir de sí (que se abre la puerta de la morada). La realización del Mismo exige la recepción del Otro en tanto que Otro, sin asimilárselo. Un deseo metafísico inextinguible —distinto de los deseos naturales, o necesidades, que sí pueden satisfacerse y originar gozo y felicidad— lleva al ser más allá de sí, hacia la trascendencia, la alteridad y la exterioridad del Otro.

El Otro es el extranjero, proveniente siempre de otra patria, es lo absolutamente Otro. No hay «nosotros» ni concepto que pueda equipararlo al Mismo. Está siempre a una distancia infinita (insalvable) respecto al Mismo, por mucho que la idea de lo infinito cree la proximidad entre ambos. Distancia infinita y proximidad se producen simultáneamente en una relación que escapa a la comprensión lógica.

El Otro en la filosofía

No se puede decir que la alteridad haya sido un tema predilecto para la filosofía occidental, que como nos muestra Levinas ha preferido centrarse en la indagación del ser y la esencia desde su aliada, la *razón* (cuando Sartre exclama célebremente: «¡El infierno son los otros!» parece expresar la actitud de la filosofía respecto a lo que interfiere en la relación exclusiva entre el pensamiento y la esencia). El Otro en tanto que Otro es un tema original de Levinas, sin precedentes en la tradición filosófica.

La relación con el Otro ha sido tratada desde diferentes perspectivas por otros dos filósofos del siglo XX, que la han planteado no como antagonismo sino como condición de la aparición del yo: la intersubjetividad abre a la trascendencia. El vienés Martin Buber (1878-1965), en *Yo y tú (Ich und Du,* 1923), descubre un Yo eterno revelado en cada yo con el que se produce la comunicación. Sin embargo, Levinas discrepa tanto de su caracterización del Otro —que Buber entiende como *alter ego*, como equivalente al yo, término de una relación correlativa entre iguales— como de su descripción de la relación ética, recíproca según Buber (mutualidad entre iguales), mientras que según Levinas es asimétrica (puesto que el Otro es absolutamente exterior y heterogéneo a mí, no le puedo exigir nada: solo puedo imponerme la exigencia a mí mismo).

El francés Gabriel Marcel (1889-1973), relacionado con el existencialismo cristiano, también escribió abundantemente sobre la relación con el Otro. En su caso, esta relación no llega a ser tema aislado, sino que queda diluido y subsumido dentro de uno más general, la sustancialidad de la existencia humana. Marcel la trató difusamente en su *Journal métaphysique* (1927) y en varias obras de teatro.

La reflexión sobre el Otro de Levinas ha influido en varios pensadores posteriores, como, entre otros, Gilles Deleuze, Michael Foucault y el psiquiatra Jacques Lacan.

El Mismo reduce al Otro a concepto, a categoría de la mente, en la ontología, el acto de conocer y comprender. Lo tematiza y suprime en lo que Levinas llama «retórica». Respeta en cambio su manifestación como Otro en tanto que Otro en el verdadero «discurso», en una conversación que rompe el monólogo omnívoro del

Mismo consigo mismo. Le da la bienvenida en la intimidad del hogar al abrirle la puerta a su llamada.

El Otro se manifiesta como exterioridad y alteridad en la epifanía o revelación del rostro (*visage*). Este rostro no es la cara física, los rasgos de una persona que aparecen en mi percepción, no es objeto de experiencia sensible, sino —como siempre en Levinas— algo anterior a lo empírico: es la irrupción del Otro que no se deja reducir a representación, a concepto, a tema. Rostro es lo que no se puede comprender. Es la concreción de la idea de lo infinito contenida en el Mismo. Rostro es pura expresión que afecta antes de que se pueda empezar a pensar en ella. La expresión es infinita en el sentido de no-finita: no se puede conceptualizar, no se la puede dotar de sentido mediante la intencionalidad. En vez de receptora de sentido, la expresión es creadora de mensaje: «El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso» (TI 61). Transmite mensajes nuevos e inesperados en vez de repetir lo ya conocido.

El rostro abre la relación con el Otro, relación que ya no se funda en el conocimiento (dominio), sino en el respeto ético. El rostro es interrupción del Mismo, señala el acontecimiento de la trascendencia. Trascendencia que se produce y repite en este mundo, en la vida cotidiana y en el plano afectivo, en la facticidad y en lo meramente humano, porque consiste en la ética, la relación con el Otro.

El «cara a cara» (*face à face*) es la relación ética, el fundamento del ser humano que como sabemos es anterior y más básico que el conocimiento. El rostro inaugura el lenguaje porque crea la primera significación. Es la fuente de donde mana todo significado. Me habla directamente, absolutamente, y exige una respuesta personal que solo puede ser ética (no religiosa ni política). La respuesta no puede quedarse en el plano de las ideas ni de la ideología, no debe limitarse a la piedad o a la solidaridad, porque estas señalan ya la reducción —tematización— del Otro. La interpelación del Otro en el rostro abre una nueva dimensión en el Mismo, le llama a lo más hondo de sí, y es desde esta profundidad —que al mismo tiempo es elevación, óptica espiritual— desde donde reclama la respuesta. Con la respuesta al llamado del Otro comienza el lenguaje como diálogo.

El primer mensaje que impone el rostro es un mandamiento: «No matarás». Este es el primer principio, del que derivan todos los demás. Sabemos que el matar físico es una modalidad derivada del intento de asesinato primordial, que es el de tematizar y objetivar el Otro («Todo hombre mata lo que ama»). «No matarás» es un mandamiento absoluto que no tiene más fundamento que esta revelación del rostro: no está respaldado por la ley divina, ni por una apelación a la razón universal, ni por un razonamiento de tipo utilitarista ni por ninguna coerción física o de cualquier otro tipo. El Otro, el ser absolutamente independiente de mí, es el único al que puedo

desear matar, porque se resiste a mi dominio y, precisamente por la frustración que me produce esta resistencia, puedo tratar de resarcirme con su aniquilación, para suprimir su oposición. Pero no puedo matar al Otro. Puedo matar fácilmente a los otros —la historia está sembrada de muertes violentas, como muy bien sabe Levinas— pero no al Otro, que me resulta inaccesible porque el rostro aparece en mi mundo pero no pertenece a él. La idea de lo infinito, el acoso de lo absolutamente otro en mí, permanecerá intacta por muchos asesinatos que pueda cometen Permanece del mismo modo que perdura el *il y a* —«Macbeth ha matado el sueño, por eso Macbeth ya no volverá a dormir»—. La violencia es metafísicamente inútil, no alcanza nunca al Otro, se frustra esencialmente igual que el capitán Ahab empeñado en destruir la ballena blanca. Por desgracia esta violencia irrealizable en el plano metafísico es recurrente en el campo de batalla de la historia.

El rostro impone una responsabilidad absoluta hacia el Otro. En el rostro se dan la desnudez y la indefensión —el Otro es el menesteroso y el desvalido, el rostro es «del extranjero, de la viuda y del huérfano» (TI 74)—, pero también resistencia a la libertad del Mismo. Este impone su dominio totalitario en todos los ámbitos de la vida, transforma los alimentos en su ser, lo otro en sus experiencias. Pero el encuentro con el rostro del Otro, en su desnuda resistencia, le frena como un solo joven desarmado frenó con su sola presencia a un carro de combate en la plaza de Tiananmen. Esta resistencia pasiva produce en el Mismo un sentimiento nuevo, la vergüenza. La libertad, que hasta ahora ha campado a sus anchas, se descubre a sí misma, a raíz del encuentro, como imperialismo inaceptable. Por eso, en su necesidad desvalida, el rostro es también enseñanza, autoridad (como el joven ante el carro de combate). Muestra al Mismo lo que este no podía descubrir dentro de sí: que no está solo en el mundo, que este no es su posesión exclusiva. Pone en cuestión su poder y libertad mostrándole que son limitados, aunque no constituye una amenaza porque su epifanía es pacífica (o «no alérgica»). No niega el Mismo, sino que, al contrario, lo afirma en su separación. La asunción de responsabilidad hacia el Otro, producida por el recibimiento y la enseñanza del rostro en el cara a cara, da un sentido a la libertad.

> Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria. La comprehensión de esta miseria y de este hambre instaura la proximidad misma del Otro. Pero así es cómo la epifanía de lo infinito es expresión y discurso (TI 218).

En el encuentro con el rostro desnudo, desvalido y menesteroso del extranjero, de la viuda y del huérfano se produce una asimetría. No puedo exigir reciprocidad: mi responsabilidad será siempre mayor que la del Otro. La heterogeneidad inconmensurable o distancia insalvable (a pesar de la proximidad) entre el Mismo y

el Otro impide que puedan establecerse equivalencias ni reclamarse contrapartidas. Mi obligación es siempre mayor porque me incumbe únicamente a mí, a quien la epifanía del rostro ha impuesto una obligación ética. El hecho de que la relación ética sea asimétrica distingue el pensamiento moral de Levinas de todos los demás. La obligación que impone el rostro es una justicia que está más allá y más acá de la legalidad y de los actos. Del mismo modo que el deseo metafísico por el Otro es infinito, la obligación absoluta para con él es infinita e irrealizable: si Deseo u obligación se realizaran, el Otro habría dejado de ser tal y se habría convertido en el Mismo.

Pero el encuentro con la expresión infinita del rostro, anterior a la cognición y a la intencionalidad, no deja en la conciencia una idea, sino a lo sumo un rastro. Se produce en la sensibilidad preconsciente (no subconsciente: Levinas sitúa el subconsciente del psicoanálisis en el impulso totalitario del Mismo), donde origina el impulso de la responsabilidad, pero no crea concepto: si se tematizara, perdería su alteridad. La proximidad entre los dos rostros es una distancia infinita que preserva la separación entre ambos términos, y de cada término con la relación.

Al receptor de la disposición a recibir en la hospitalidad Levinas lo ha llamado, polémicamente, feminidad. Por supuesto, no se trata de algo empírico o fisiológico —que sea a la mujer biológica a quien se le abre hospitalariamente la puerta de la morada—, sino de una descripción fenomenológica: el principio de sociabilidad se abre a rasgos —intimidad, discreción, amabilidad— que se identifican con la «alteridad femenina»; aún más, en varios pasajes se identifica lo femenino con la alteridad. Hay, en suma, una concepción de lo «Eterno Femenino» como horizonte de comprensión de lo humano, previo a la distinción física entre hombres y mujeres (el hombre empírico contiene rasgos de lo femenino). Según esta concepción fenomenológica, la alteridad femenina no sería solo exterioridad, sino también interioridad; desde el punto de vista filosófico, lo femenino y lo masculino son aspectos o momentos. Aun así, la crítica feminista a este enfoque ha señalado que se asigna a lo femenino un papel pasivo, de proyección del deseo masculino, y se lo concibe con características (estereotipos) muy convencionalmente «blandas» o dóciles: discreción, fragilidad, belleza, ternura, virginidad que despierta el deseo de violación y profanación…

Eros y fecundidad (más allá del rostro)

> Cuando los haudenosaunee [iraqueses] se reúnen en consejo para sopesar decisiones de la máxima importancia, siguen la práctica de preguntar: «¿Cómo afectará esto a la séptima generación?»
>
> Joanna Macy y Chris Johnstone

La cuarta sección de *Totalidad e infinito*, «Más allá del rostro», describe la relación amorosa, la paternidad, la maternidad y la filialidad, concreciones máximas de la relación con el Otro. Como siempre en Levinas, no hay que reducir estos principios a lo biológico, si bien también lo incluyen: concretización empírico-ontológica. Más acá de principios psicológicos, sociológicos, biológicos o antropológicos, se trata de estructuras metafísicas, de modos de ser.

La alteridad (femenina) se da plenamente en la Amada, la más intensa expresión de la inalcanzable proximidad del Otro. La relación erótica con el rostro amado permanece siempre fuera del dominio del Mismo, por mucho que este pueda tender a reducir su trascendencia a inmanencia —de convertir el deseo metafísico en necesidad y gozo—, a violar lo inviolable. La trascendencia del cara a cara se mantiene porque el rostro amado es acariciado pero no poseído, hay una ambivalencia entre aparición y no aparición: el Otro está como rastro que no es ni presencia ni ausencia, sino indeterminable compuesto de ambas. El Otro es deseado en tanto que Otro. En la epifanía del Otro femenino, la fragilidad y vulnerabilidad del rostro despiertan la ternura transmitida en la caricia[12].

Cuando el Amado y la Amada devienen o ingresan en la morada de la hospitalidad, Eros se torna fecundo: en el amor erótico el Mismo y el Otro se unen y engendran al hijo. Nace «la maravilla de la familia». El hijo, que es y no es la imagen del padre, amplía la dimensión temporal del progenitor, y al mismo tiempo es independiente de este, de la relación con este. La filialidad abre una temporalidad más allá del ser por la interrupción de la identidad entre padre e hijo. El tiempo no es un continuo, sino una serie de interrupciones: en cada desidentificación entre padre e hijo, en cada afirmación de la alteridad del segundo a costa del deseo de totalidad del primero, en cada perdón del hijo, hay movimientos de ruptura, de discontinuidad.

La fecundidad expresa el carácter abierto de toda relación ética: el yo no gozará de su acción, no recogerá sus frutos, el Otro queda más allá de cualquier intento de apropiación, en el infinito que rebasa para siempre la totalidad. La fecundidad no se da solo en la relación paternidad-filialidad, sino en todo tiempo abierto, en todo porvenir. El acatamiento de la orden «No matarás» expresada por el rostro del Otro

respeta la vida de todos los descendientes que vendrán en lo sucesivo discontinuo. Toda acción ética se pierde en el infinito que la totalidad no podrá gozar. Lo demás es violencia ontológica.

Problemas y «fracaso» de *Totalidad e infinito*

Existe a lo largo de todo el libro una ambivalencia fundamental, casi una contradicción, en el modo de presentar la significación para el sujeto del encuentro con el Otro. Por un lado se nos dice que el sujeto es previo a este encuentro, que existe y goza sinceramente en su estar en el mundo, y que es precisamente la existencia original de su subjetividad la que permite el encuentro con el prójimo, al que recibe en su morada. Por otro lado se afirma que el yo se forma o emerge a raíz del encuentro con el Otro y del nacimiento de la vida ética, de la obligación impuesta por el rostro, del mandamiento fundamental «No matarás». Este encuentro no está situado en el plano temporal, sino que es metafísico, con lo que hay que entender que el yo y el Otro son cooriginarios, se fundamentan mutuamente. Si el yo precede al encuentro, hay que entender que lo primero es la ontología —ciencia del ser— y lo derivado la ética metafísica, a diferencia de lo que Levinas nos ha dado a entender desde el principio del libro. Si el yo «se produce» en el encuentro, el orden se invierte y lo originario pasa a ser la ética (metafísica), filosofía primera como apunta toda la argumentación del autor, no solo en *Totalidad* sino desde los textos breves en que se distancia de la ontología fundamental heideggeriana y de toda la tradición filosófica occidental. ¿Cómo se resuelve esta contradicción? No parece que el texto mismo ofrezca soluciones o salidas dialécticas. Pero el lector de Levinas, si no ha dejado de serlo, sabe que para entender muchas de sus nociones debe desprenderse de la lógica aristotélica. Solo así puede aceptar la lección profunda —paradójica y contradictoria según esta lógica— de la idea de lo infinito: que aunque el yo es el primero en el orden del aprendizaje, no es él quien se enseña a sí mismo, sino que la enseñanza le llega de afuera.

Fue Jacques Derrida, en el ya mencionado estudio «Violencia y metafísica» (1964), de enorme importancia para toda la comprensión posterior de Levinas, el primero en señalar la contradicción de fondo que recorre *Totalidad e infinito*: desea mostrar lo Otro del Ser con el lenguaje del Ser, de la ontología; ha tratado de ir más allá de lo conceptual y lo ha tematizado, convertido en concepto. El Otro es precisamente lo que se resiste a la conceptualización, objetivación o tematización: cuando se define deja de ser Otro e ingresa, desvirtuado, en el ámbito del Mismo. Derrida es tremendamente lúcido en este análisis riguroso y preciso. Después de señalar algunas interpretaciones muy discutibles que Levinas hace en su lectura de otros filósofos (sobre todo de varios aspectos de Husserl y Heidegger), y de advertir que *Totalidad e infinito* emplea conceptos criticados y rechazados por su autor en libros anteriores o en este mismo, Derrida se centra en la contradicción o paradoja de fondo: pretender suprimir la ontología con las armas —el lenguaje, los conceptos, la argumentación— de la propia ontología, enfrentarse a la tradición filosófica

occidental con los recursos que esta misma le ha prestado, salir del logos griego «hablando en griego» (o sea, haciendo filosofía). El intento estaba condenado al fracaso: se ha intentado decir al Otro con el lenguaje del Mismo. Hay que entender que el muy erudito y lúcido análisis de Derrida no es una crítica a deficiencias y carencias del pensamiento de Levinas, sino una meditación sobre los límites de la filosofía.

En efecto, el revolucionario intento de Levinas por desmontar el edificio filosófico occidental no ha conseguido socavar sus fuertes y profundos cimientos. El texto pugna por mostrar al Otro, pero lo hace desde el lenguaje esencialista del Mismo, quiere situarse en la ética pero choca contra las paredes de cristal de la ontología. El empeño era tal vez irrealizable, como mínimo dentro de las estructuras de la propia tradición filosófica. Había que pensar desde otro lugar, pero ¿desde dónde?

El Otro es lo que se resiste a ser dicho en el lenguaje del Mismo, y el mero intento de describirlo implica ya una reducción violenta de la alteridad, el imperialismo del Ser que se está denunciando. La meditación de Levinas es consciente de esta contradicción básica, y se debate contra el dominio abrumador del lenguaje ontológico. Por eso hay una lucha, un sabotaje, del lenguaje consigo mismo, una renuencia a afirmar linealmente, por voluntad de no caer en la trampa, siempre tendida, de la totalidad y el Mismo: asimilar lo Otro por vía conceptual, convertir al Otro en una versión del Mismo, en *alter ego*. Hay así una resuelta vigilancia frente a la entrada de implicaciones filosóficas involuntarias. La dificultad del libro reside en la violencia que el lenguaje y la argumentación ejercen sobre sí mismos para evitar que el Mismo cumpla su imperialismo sobre el Otro. De la contradicción fundamental nacen todas las inconsistencias que se han señalado en *Totalidad e infinito*, libro heroico que se enfrenta a toda la historia de la filosofía. Levinas admite —en el prólogo a la edición alemana de *Totalidad e infinito*, incluido en *Entre nous*— que en esa obra ha seguido usando el lenguaje de la ontología, a pesar de que sus argumentos aspiran a derrocarla. Romper con el pensamiento de la totalidad requiere más que unos temas nuevos, incluso más que una perspectiva nueva. Exige crear un lenguaje nuevo. Ya lo advertía Nietzsche, en otro sentido, en *El crepúsculo de los ídolos*: «Creo que no vamos a desembarazarnos de la idea de "Dios" porque aún seguimos creyendo en la gramática». Levinas admitirá que aún no ha llegado a la ética sin ontología.

Las artes han experimentado momentos de crisis en que nuevas necesidades espirituales han requerido rupturas con los lenguajes anteriores y la creación de otros nuevos, capaces de expresar visiones diferentes: así se explican el impresionismo pictórico (y todas las vanguardias que lo siguieron) y la música contemporánea.

Levinas vive su propio momento de crisis a la conclusión de *Totalidad e infinito,* cuando comprende que el lenguaje clásico de la filosofía ya no puede expresar sus concepciones. Tendrá que buscar un lenguaje nuevo que ya no sea un simple medio para transmitir ideas, sino el medio en el que se experimenten.

De otro modo que ser, o más allá de la esencia

> Ningún problema puede resolverse en el mismo nivel de conciencia que lo ha creado.
>
> Atribuido a Albert Einstein

En el interior del lenguaje

La segunda obra magna se sitúa en el mismo ámbito de reflexión que la anterior, pero radicaliza y lleva al extremo las tendencias de esta: ahonda la descripción de la relación ética asimétrica con el Otro, desarrolla análisis fenomenológicos (como mínimo en espíritu, si no en la letra) de la subjetividad y la responsabilidad, mucho más dramáticos e intensos.

La principal diferencia respecto a *Totalidad e infinito es* una conciencia mucho mayor del lenguaje, el descubrimiento de que las ideas nuevas requieren un lenguaje también nuevo. *De otro modo que ser* es lo más difícil y opaco que ha escrito Levinas. Carece de desarrollo argumental, puesto que no establece premisas para después progresar mediante demostraciones hasta unas tesis conclusivas. Sumerge al lector directamente en lo que desea afirmar. La primera sección del libro, titulada «El argumento» (treinta apretadas páginas), enuncia todo el contenido temático del libro, el cual se retoma en la quincena de páginas que forman la sección final, «Dicho de otro modo» («Autrement dit»). Los dos centenares de páginas que median entre ambas secciones, titulados «La exposición», no son argumento, ni deducción, ni descripción, ni apenas algo que quepa presentar con las categorías conceptuales de la filosofía clásica. Se trata de una exposición en forma de itinerario que si se puede calificar de alguna manera inteligible es precisamente como lo dicho de otro modo (a como lo dicen todos los demás filósofos, incluyendo Levinas en sus obras anteriores). La infracción de todos los protocolos es tan flagrante y violenta que apenas cabe calificarlo como filosofía. Paul Ricoeur lo califica más bien como «despliegue».

Tan decisivo se ha hecho el lenguaje que se pone en primer plano para expresar la diferencia entre la ética y la ontología, establecida en la obra anterior y ahora remachada desde dentro del discurso, no desde fuera. La anterioridad y superioridad

de lo ético respecto a la ontología exige la búsqueda de un nuevo modo de significar, la renuncia a un lenguaje fatalmente marcado y determinado por la ontología y la creación de uno nuevo en el que pueda producirse una ética sin ontología. Ni siquiera hay un método coherente y sistemático que sustente el análisis y la exposición: la fenomenología solo interviene como inspiración, no como estructura operativa. Se ha desechado la lógica como vehículo para aproximarse a la verdad: precisamente la verdad que pueda alcanzarse se encuentra fuera de la viciada y perniciosa lógica. El lenguaje lógico impone sistemáticamente predicados a los sujetos («A es B»), tematiza y objetiva todo aquello a lo que se refiere, con lo que afirma siempre la identidad sobre la diferencia o alteridad, que quedan borradas. El discurso, el lenguaje, son esencialmente (esencialistamente) ontológicos, están del lado del Ser, de la esencia. La trampa de la ontología es reducirlo todo a «ser de otro modo», es convertir todo lo existente en variaciones y proyecciones del ser (como las imágenes de una linterna mágica). Es una homologación por la que todo ingresa en la esencia, en la totalidad, se conceptualiza, pierde cualquier trascendencia respecto al pensamiento-ser. Esta trampa tiene el efecto de incluir la ética en la ontología, lo «de otro modo que ser» en lo «ser de otro modo». Levinas desea situarse al margen de este ámbito, «más allá de la esencia», por lo que necesita estar en otro lenguaje, uno que no sea ontológico, que no imponga automáticamente los predicados del Ser. El lenguaje de una ética sin ontología, capaz de interrumpir o derrocar el régimen del ser.

La «óptica espiritual» se mantiene; lo que se desea desmantelar es la conceptualización que según se ha descubierto sigue cegando la mirada. Hay que renunciar al vocabulario anterior —desaparecen o escasean términos antes básicos como *Mismo, metafísica, trascendencia, exterioridad o totalidad*— y adoptar uno nuevo, a menudo mucho más agresivo. *Autre* y *autri* pasan a segundo plano, desplazados por *prochain* («prójimo»); *trascendencia* es desplazado por *desinterés, ser*, por *esencia*. Irrumpen términos de enorme violencia, incluso física: *obsesión, rehén, expiación, herida, traumatismo*. No se ordenan las ideas en los claros ejes conceptuales anteriores (Mismo-Otro, interioridad-exterioridad). Esta obra sin unidad, hecha de pedazos plurales y heterogéneos, hace de la extrañeza o dificultad misma uno de sus temas principales. Aplica una estrategia consistente en diferir y obstaculizar la comprensión en vez de facilitarla. A la práctica desorientadora ya presente en *Totalidad e infinito* de adoptar palabras del lenguaje común imbuyéndolas de significados idiosincrásicos e inestables (redefinidos, recontextualizados) que no se definen de entrada sino que van emergiendo paulatinamente y más por oposición que por explicación, se suman otros procedimientos tendentes a producir la extrañeza: frecuentes expresiones intensificativas («pasividad más pasiva que toda pasividad», «un pasado más antiguo que cualquier origen, un *pasado* pre-original y anárquico»), paradojas y sobre todo uso de una sintaxis compleja en que se alternan

oraciones breves de tipo aforístico (tan omnipresentes en *Totalidad e infinito*) y otras en cambio muy complejas y extensas. La ruptura con el modo clásico de hacer filosofía es ya absoluta.

El decir y lo dicho

> Pero ¿cómo se dice el decir en su enigma primordial?
>
> Emmanuel Levinas

Esta tensión del lenguaje, problema tanto textual como temático, se expresa en la oposición discursiva *decir (dire)-dicho (dit)*, planteada como antinomia básica. El primero es el lenguaje de la ética; el segundo, el de la ontología. El decir es la acción expresiva y comunicativa, un lenguaje anterior a las codificaciones, a la tematización,

> anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación. (DOM 17)

El decir es el ámbito de lo «de otro modo que ser». Es el lenguaje ajeno y anterior a la ontología que está buscando Levinas para interrumpir el régimen de la esencia y permitir el surgimiento de lo ético, de lo Otro no tematizado, el Otro. El decir es originario, incluso preoriginal: está antes de la totalidad, de la constitución del sujeto y de la conciencia. El decir es el espacio (o mejor dicho el no espacio) del encuentro con el Otro, el infinito y la exterioridad: «El Decir es comunicación, sí, pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto que exposición» (DOM 82).

Lo *dicho* es el discurso de la filosofía —ontología—, un discurso preposicional que enuncia la esencia de lo real (el ser) mediante la práctica de asignar predicados a sujetos («A es B»). Discurso autoritario, establece lo que son la verdad, la realidad, la identidad personal y otros conceptos fundamentales. Consiste en temas, en ideas, afirmados de modo objetivo, tematizados. Es el lenguaje público y racional.

Lo dicho presupone el decir pero lo absorbe y lo borra. El segundo, pura acción y disposición éticas, pierde su inmediatez y vivacidad, se anquilosa o reifica y se transforma en discurso cerrado, conceptual —ontológico— en el que el ser domina lo «de otro modo que ser» y lo convierte en «ser de otro modo»: en una de las variantes del ser.

> El destino sin salida en que el ser encierra de inmediato el enunciado de lo otro que ser ¿no es debido al dominio de lo *dicho* sobre el *decir*, al *oráculo* en que se inmoviliza lo dicho? La quiebra de la trascendencia ¿no sería entonces la quiebra de una trascendencia que tematiza el *trascender* en medio del logos? (DOM 16)

Parecería que el hecho mismo de ingresar en el lenguaje estructurado, codificado, impone fatalmente esta tematización. El decir se hace correlativo de lo dicho, del logos, al implantarse las armas autoritarias de la conceptualización y la tematización:

> La correlación del decir y de lo dicho, esto es la subordinación del decir a lo dicho, al sistema lingüístico y a la ontología, es el precio que exige la manifestación. En el lenguaje como dicho todo se traduce ante nosotros, aunque sea al precio de una traición. (DOM 17-18)

Este es el gran descubrimiento, no avance sino paso atrás, de *De otro modo que ser* respecto a *Totalidad e infinito*. En *Totalidad* el discurso pertenecía involuntaria y acríticamente a lo dicho, era todavía lenguaje ontológico; la pugna es ahora por pasar al decir, por mostrar la significación propia del decir anterior a la tematización de lo dicho. El decir que aún vive en lo dicho, pero tapado, sofocado, aprisionado en las categorías lógicas, espera a su liberación para poder rescatar la ética de la ontología. Si entendemos el siguiente (difícil) fragmento entenderemos el núcleo de significación de todo el libro:

> Lo *de otro modo que ser* se enuncia en un decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo *de otro modo que ser* a lo dicho, en el que lo *de otro modo que ser* pasa ya a no significar más que un *ser de otro modo*. (DOM 19)

Y entenderemos también cómo en esta obra crítica lo temático y lo textual, lo ético y lo lingüístico, se funden: el descubrimiento de la diferencia entre el decir ético y lo dicho ontológico no se limita a un plano conceptual, sino que la afirmación de la primacía y anterioridad del decir implica (impone) la ruptura con el discurso filosófico clásico, con las categorías y la argumentación y las definiciones y la lógica que caracterizan lo dicho. Levinas no renuncia a la exposición filosófica para buscar este decir ético, pero su indagación ya no puede obedecer al discurso formal tradicional que instituye el poder absoluto de la razón. El lenguaje de *De otro modo*, tan resistente a la comprensión, tan elusivo y escurridizo, no podía «ser de otro modo», sino aparecer «de otro modo que ser». La responsabilidad hacia el prójimo, el respeto pleno a su otredad absoluta, exigen el abandono del lenguaje lógico de la ontología, dominado por la esencia (el ser, el Mismo, la totalidad). «La reponsabilidad por el otro es precisamente un Decir anterior a todo Dicho». Qué pueda ser este decir sin lo dicho, esta acción de retroceder a lo pre-original del lenguaje anterior a su codificación racional, es el tema y la forma del libro, erizado de dificultades y paradojas, de desconfianza y prevención y violencia del lenguaje sobre sí mismo para no precipitar al Otro por la pendiente de la ontología. «¿Qué significa el Decir antes de significar un Dicho?»

Hay que aclarar, sin embargo, que la distinción entre el decir y lo dicho y la afirmación de la primacía del primero no implica el rechazo del segundo, que sería rechazo de la racionalidad. Sin esta no habría filosofía —y Levinas afirma que su meditación pertenece a esta disciplina—, ni sociedad, ni justicia, ni ética entendida en el sentido corriente. De otro *modo que ser* no se propone suprimir lo dicho, sino despertar el decir absorbido y ahogado en su seno, el impulso ético pre-original. La obra efectúa muy serios análisis sobre la función de la justicia en una sociedad ética, y no se limita tanto como *Totalidad e infinito* a la reflexión sobre la naturaleza moral del ser humano. Hay que entender la supremacía y anterioridad del decir sobre lo dicho como prioridad absoluta de lo ético sobre lo intelectual, lo filosófico y lo político. Solo una vez establecida y afianzada esta olvidada prioridad será posible entender el carácter derivado de lo dicho. Este cambio básico de óptica es el sentido de la obra.

Proximidad y obsesión

Je est un autre («Yo es otro»).

Arthur Rimbaud

El decir pre-original nos sitúa en la relación ética, que Levinas llama proximidad. Debemos entender esta proximidad como disponibilidad y respuesta al llamado o interpelación del Otro o prójimo, responsabilidad del uno por el otro, de ningún modo como relación correlativa entre dos términos homogéneos. Sabemos ya que la ética es asimétrica porque yo me obligo a mí mismo mucho más que a los otros, a los que no puedo exigir nada porque están más allá de mis demandas y exigencias.

Como en *Totalidad e infinito*, Levinas pone el máximo empeño en distinguir al Mismo y al Otro —ahora llamados más bien *yo* y *prójimo*—, porque cualquier confusión significaría recaer en la ontología, en la tematización, en el dominio autoritario de la esencia y el ser. La totalidad no puede recuperar a la exterioridad porque no son correlativos, no están en el mismo plano. No hay una sincronía entre ellos, el prójimo se halla en una diacronía trascendente, no en la temporalidad conocida por mí y desde la cual podría recuperarlo. No es contemporáneo del yo. No procede de un pasado memorable o evocable que pueda representarse en la memoria o la historia; viene de la anterioridad absoluta de un pasado pre-original y anárquico, fuera del tiempo sincronizable de la memoria y de la historia. El prójimo en tanto que otro se expresa sin aparecer, es decir, sin convertirse en tema objetivado de mi conciencia. Más que aparecer, resuena desde su pasado inmemorial. El prójimo como Otro escapa incluso a la fenomenología porque el rostro no es fenómeno, no se muestra. Se encuentra en un plano afectivo. Está en el Mismo no como idea, sino como presencia prerracional y preconsciente, por tanto no tematizable ni neutralizable. Se mantiene así en el decir sin ingresar en lo dicho.

La obligación hacia el prójimo —proximidad— es originaria, no se alcanza por vías racionales o legales, no es un acuerdo ni un contrato derivados. Esta obligación o responsabilidad es lo que funda la subjetividad, y no es opcional, le está impuesta a lo humano en tanto que humano. La responsabilidad no es algo que pueda aceptarse o rechazarse libremente, es insoslayable porque es cooriginaria con lo humano, lo constituye y por tanto lo domina. Su carácter es tan absoluto, tan ineludible, que Levinas la llama «obsesión». Esta obsesión es preconsciente, «no una especie o modalidad de conciencia», está antes del pensamiento y de la voluntad. La obligación ética, involuntaria, se impone en un momento más que originario, pre-original, al principio de todo. No me puedo desentender del prójimo porque con ello perdería mi subjetividad.

Levinas emplea términos extremos, a veces rayanos en lo físico, para referirse a la proximidad y a la obsesión: *persecución, exposición, contacto sin consumación*. El lenguaje hiperbólico e intensivo con que se describe la proximidad responde sin duda al deseo de despertar el decir de lo dicho, de afirmar la naturaleza original y prelógica de la relación ética. Se desechan los conceptos abstractos y se busca la experiencia inmediata de lo ético. El sujeto ético es un ser perseguido, acosado, un rehén, no puede liberarse del acecho del prójimo porque lo lleva incrustado en su naturaleza. La angustia torturada de esta obsesión se expresa en un lenguaje tortuoso que deviene voluntariamente decir previo a lo dicho, vivencia anterior a la tranquilizadora conceptualización. Este lenguaje violento en la superficie anuncia una inversión en la violencia de fondo. Si antes era el ser el que neutralizaba al Otro mediante la tematización, ahora es el prójimo el que hostiga al Mismo y perturba el reino de la esencia.

Que el prójimo esté en mí implica una consecuencia ética sorprendente: soy responsable de sus acciones. El perseguido debe responder de las acciones del perseguidor. Ya no vale desentenderse de los males que han cometido otros con el argumento de que no se ha sido su autor: mi responsabilidad se extiende a todo cuanto sucede. «Todos somos responsables de todos los demás, pero yo soy más responsable que cualquier otro» (Aliosha en *Los hermanos Karamázov*). ¿Cómo? ¿Yo soy responsable de los atentados terroristas, de la destrucción del planeta por las compañías energéticas, del empobrecimiento de países enteros? Según Levinas, sí. Y ya no por el hecho de participar en una economía capitalista que origina desigualdades abismales, de guardar mi dinero en un banco que invierte en armamento, de conducir un coche que consume petróleo, de comunicarme mediante un teléfono móvil accionado por el mineral coltán, que ha causado millones de muertes en el Congo, o de usar en el hogar gas que se ha extraído del subsuelo destruyendo los acuíferos que habían de abastecer a mis congéneres. Afirmar mi responsabilidad no es una acusación contra mi indiferencia, mi hipocresía o mi inconciencia. La responsabilidad absoluta por todo y ante todos es anterior a lo fáctico. Me define por el mero hecho de existir sobre la faz de la tierra, bajo el sol.

¿Por qué y cómo responder de lo que ha hecho otro?

Substitución y expiación: trascendencia inmanente

Es por la condición de rehén por lo que puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco que de ella se encuentra, incluso el simple «Después de usted, señor» (DOM 186).

Substitución es el término fundamental en *De otro modo que ser*. Levinas lo define como la posibilidad de hacer cualquier sacrificio por el otro, con lo que en buena parte equivale a la responsabilidad absoluta.

Pero hay algo más. El fondo de esta idea es que el prójimo está en el interior del Mismo —en el mencionado plano prerracional o afectivo— además de estar fuera. Por eso el sujeto es su rehén y está obsesionado por su proximidad, está perseguido. No es un yo autónomo y pleno como el que se ha descrito en la segunda parte de *Totalidad e infinito* («Interioridad y economía»), sino que sufre obsesivamente el acoso del otro. No es ya que el Mismo acepte la trascendencia del Otro, sino que lleva en sí mismo la proximidad del prójimo. Y como esta proximidad indica al mismo tiempo una presencia y una ausencia —el prójimo está en la diacronía, no en la sincronía, no es correlativo a mí—, es una trascendencia inmanente, por paradójica que pueda parecer esta expresión. Aunque cada uno es único e irremplazable, está constituido por el Otro.

La proximidad impide desentenderse del Otro y de sus acciones. Hasta tal punto yo soy responsable de estas que puedo substituir al Otro, expiar sus crímenes. «La palabra *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos» (DOM 180-181). Esta substitución, que está mucho más acá que la compasión y la solidaridad (reacciones no originarias), no es una opción elegida o voluntaria, como cuando un individuo decide libremente sumarse a una causa, sino que viene impuesta por la proximidad obsesionante del Otro. El sujeto está sujeto a ella. «La substitución no es un acto, es una pasividad que no puede convertirse en acto, algo más acá de la alternativa de acto-pasividad» (DOM 185). La substitución impone una responsabilidad absoluta, mayor que la que pueda tener cualquier otro: «Ser sí mismo —condición de rehén— es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro» (DOM 185-186). La substitución origina la bondad que pueda haber en el ser humano.

No está nada claro hasta dónde alcanza esta substitución. En algunos momentos puede interpretarse casi como una sumisión masoquista, en el sentido en que ofrecer la mejilla a quien la abofetea parece equivaler a ser el autor del golpe. ¿Cómo podría universalizarse este principio? ¿Dónde quedaría la responsabilidad por los crímenes? Afirmar que todos somos responsables de todo y de todos la diluiría, por muy verdadera y responsable que sea esta afirmación. «Yo» que hablo por el móvil gracias al ensangrentado coltán, que contamino la atmósfera con las emisiones de mi coche,

que cocino con el gas que ha echado a perder los acuíferos, y sobre todo, que ocupo un lugar bajo el sol que podría ocupar otro (el extranjero, la viuda, el huérfano) cuya proximidad siento incluso contra mi voluntad, no puedo eludir mi responsabilidad absoluta. Pero ¿de veras debo identificarme con el verdugo que ejecuta el asesinato? ¿Debo substituirle para expiar sus culpas? ¿Levinas debe expiar la culpa de los soldados alemanes que asesinaron a sus padres y a sus hermanos y a millones de seres humanos?

En este punto interviene la diferencia entre el decir y lo dicho. La substitución se produce en el plano del primero, de la ética fundamental anterior a la praxis. En mi fuero interno yo no puedo eximirme de la responsabilidad por las acciones de los demás, ni aunque quisiera, porque soy rehén y estoy perseguido por la proximidad obsesionante del prójimo. No puedo leer el periódico arrellanado en la butaca de mi salón y pensar que los desastres del mundo no van conmigo: siento desde el fondo de mi ser, desde algo anterior a los argumentos y a los valores, que soy responsable del niño sirio o subsahariano que tratan de alcanzar la costa europea. Soy responsable de su situación. Pero no puedo imponer esta responsabilidad a otro, porque para ello tendría que ingresar en el discurso conceptualizado de lo dicho, tematizar, y ya estaría fuera de la ética fundamental donde se vive la responsabilidad absoluta (la interioridad del yo concreto y no abstracto). Levinas no efectúa esta universalización, no busca en la dimensión de la ética fundamental máximas válidas y obligatorias para todos. En cambio, encuentra un ámbito donde es posible reclamar una responsabilidad ya no absoluta, sino histórica y legal.

El tercero y la justicia

La substitución y la expiación anclan al sujeto en la proximidad con el otro concreto. Pero como se vive en sociedad y las relaciones no se reducen a la intimidad entre dos del yo-tú, la ética debe ocuparse también de la política y la justicia. El rechazo a generalizar la responsabilidad —en el sentido metafísico que le confiere Levinas— parecería en principio imposibilitar la reflexión sobre la moralidad, proyección social de la ética.

La introducción de la figura del tercero (*le tiers*) permite pasar al espacio público porque abre un ámbito más general que el de la proximidad. El tercero es el otro del otro, no es mi prójimo sino el prójimo de mi prójimo. Mi prójimo ya me anunciaba la posibilidad del tercero, porque es también prójimo para otros, no existe solo en proximidad a mí sino también con otros, para quienes yo soy a mi vez un tercero. El tercero es el contemporáneo del Otro, está en correlación con él. Es todo aquel que puede ser el Otro de los otros. Igual que el prójimo, el tercero tiene un origen pre-original, metafísico, no empírico: no surge en la historia y en los hechos, sino antes.

El tercero abre el espacio de la filosofía, del discurso público: «El hecho de que el otro, mi prójimo, sea también tercero respecto a otro, prójimo él también, es el nacimiento del pensamiento, de la conciencia y de la justicia y la filosofía» (DOM, 204). La relación asimétrica de la proximidad impedía pensar en lo general, porque generalizar es establecer comparaciones, igualdades, reciprocidades, y el prójimo (Otro) es precisamente lo único, lo inequiparable. El tercero permite activar el pensamiento abstracto y universalizador, porque él sí admite y requiere la coexistencia, la contemporaneidad, el conjunto, la agrupación. Se puede tematizar. Desde el discurso filosófico posibilitado por el tercero se puede elaborar una teoría de la justicia, pensar al hombre en sociedad. Se puede concebir una responsabilidad legal concreta derivada de la responsabilidad ética absoluta. Se ingresará así en lo dicho —lo conceptual, lo general—, pero no sin haber descubierto el decir —la ética fundamental— que estaba absorbido y tapado en su seno.

La significancia de la significación

El contraste implícito entre la descripción de la responsabilidad ética y la conciencia de la historia sangrienta del género humano recorre toda la exposición, como ya recorría *Totalidad e infinito*. Levinas no pretende que los hechos avalen o confirmen sus ideas, ni pretende demostrar una tesis. Su aspiración es corregir un rumbo equivocado, el que ha llevado a la barbarie racional. El nazismo no fue algo irracional: precisamente su perversión consistió en su mera racionalidad sin ética. También hoy los tecnócratas que toman decisiones económicas globales desastrosas para la humanidad y el planeta son meramente racionales.

Levinas introduce en *De otro modo que ser* un lenguaje nuevo para quebrar la hegemonía de la razón esencialista y salvar la dimensión ética fundamental del ser humano. No podía ser un lenguaje razonable y sereno, que habría sido fácilmente recuperado como «ser de otro modo» (más de lo mismo). Este lenguaje tortuoso, duro, renuente a la conceptualización y a la comprensión, busca la inmediatez de la vivencia, quiere ser experimentado antes que comprendido. Su vocabulario extremo e hiperbólico quiere causar una herida en la razón para que el lector pueda sentir más que pensar. Esta escritura obsesiva se dirige a lo afectivo del lector, no a su razonable razón. Hay mucho sufrimiento contenido en este lenguaje, y no solo sufrimiento del autor. No debemos olvidar en ningún momento la dedicatoria del libro: a los seres queridos y a los millones de seres humanos asesinados por el mismo odio. Solo un lenguaje tensado hacia el decir y que rechaza la comodidad de lo dicho podía producir este tipo de experiencia.

> Pero he aquí la reducción de lo Dicho al Decir, más allá del Logos, del ser y del no-ser —más allá de la esencia —de lo verdadero y lo no-verdadero— la reducción a la significación, al uno para el otro de la responsabilidad (o más exactamente de la substitución), lugar o no-lugar, utopía de lo humano; la reducción a la inquietud, en el sentido literal del término. (DOM 77)

Civilizaciones bárbaras

«Toda civilización que acepta el ser —con la trágica desesperación que contiene y los crímenes que justifica— merece el nombre de «barbara».

Emmanuel Levinas



Memorial a los judíos muertos en el Holocausto (Berlín)



Un niño pasea al lado de un edificio destruido por bombas israelíes en Gaza.



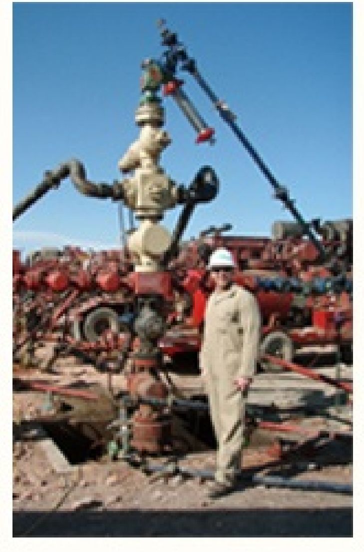
Una embarcación de refugiados llega a la isla de Lesbos, Grecia (2015).



Campamento de refugiados sirios (2015)



Contaminación provocada por una central de energía accionada con combustibles fósiles



Dispositivo y operario de extracción de gas y petroleo por fracturación hidráulica (fracking).

La dificultad de la escritura II

Muy bien podría ser que todo el asunto Levinas fuera un malentendido. Es posible que quienes le leemos y releemos con atención y esfuerzo (es la única lectura seria que admite su obra: la relectura) estemos equivocados en nuestro interés, y que los filósofos analíticos que prescinden por completo de él tengan razón al calificarle de ininteligible, opaco e incongruente. Se han mencionado ya muchos de los obstáculos que sus textos plantean a la comprensión. Términos clave que emplea —*hay, rostro, proximidad, obsesión, persecución, substitución, expiación*— carecen de significados estables, se van definiendo gradualmente según los contextos, a menudo no por definiciones directas sino por oposición a otros términos. Su sentido va entreviéndose (nunca comprendiéndose por completo) y ocultándose, es escurridizo y elusivo. La argumentación es defectuosa desde el punto de vista del análisis textual: se suceden afirmaciones y más afirmaciones sin justificación ni demostración, desde el único fundamento de la experiencia o el sentimiento humano, o a veces a partir del método fenomenológico, pero aplicado solo parcialmente y de modo muy personal. Debido a esta aplicación idiosincrásica de la fenomenología, es imposible determinar con precisión desde dónde nos habla el autor, si sus afirmaciones sobre lo ético son descubrimientos fenomenológicos ocultos a nuestra «actitud natural» cotidiana o bien declaraciones empíricas que puede hacer cualquier escritor no filósofo. Su estilo es impermeable al análisis textual riguroso: no se le puede refutar, porque sus retahílas de aseveraciones infundamentadas, dogmáticas y reiterativas resultan avasalladoras agresiones a la racionalidad. Se sirve tanto de la metáfora que resulta imposible saber cuándo habla en sentido literal y cuándo en sentido figurado. Incurre en contradicciones al exponer sus propias concepciones, que a veces cambian de sentido en aspectos fundamentales. Las críticas de la filosofía analítica resultan pues innegables, la dificultad del lector para avanzar en las dos grandes obras de Levinas —sobre todo en la segunda— forma una parte principal de su experiencia, es muy difícil concluir estas lecturas con una idea clara de la línea argumentativa que se ha seguido a lo largo de centenares de páginas. No se sabe si esta escritura se esfuerza por alcanzar una precisión nueva y distinta, una comunicación más directa y anterior a todos los sobreentendidos del lenguaje filosófico, o bien un lenguaje privado con escaso sentido claro y estable.

Muy bien podría ser que todo el asunto Levinas fuera un malentendido. Pero resulta que se le considera decisivo en la recuperación de la reflexión ética en la Francia de la segunda mitad el siglo XX, básico en el restablecimiento de la

subjetividad y del humanismo en el núcleo de la filosofía —después de que el estructuralismo y el psicoanálisis y la postmodernidad lo hubieran eliminado—, revolucionario en su afirmación de una responsabilidad ética asimétrica. La percepción del Otro en tanto que Otro ha ejercido una profunda influencia en el pensamiento contemporáneo, y no solo en la filosofía: la antropología y los estudios culturales se han inspirado en ella, igual que varias ramas de la psiquiatría, la sociología y el derecho. Un puñado de filósofos de primera línea —Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion. Jacques Derrida— le han reivindicado como uno de los más decisivos pensadores del siglo pasado. Muchos lectores particulares compran sus libros, que se reeditan. Si es un malentendido, hace ya décadas que dura, y en todo caso no se trata de una aceptación de la que quepa sospechar, porque se produce en los márgenes, fuera de los focos y los circuitos oficiales. Se ha admitido ya: sus textos no permiten la comprensión absoluta. Se topa con una resistencia, se requiere un esfuerzo para superarla. Pero sabemos que esta dificultad es esencial en el paradójico intento de pensar fuera de la historia filosófica a la que Levinas sabe que pertenece. Levinas introduce la ética fundamental en el logos, pero no como Ulises que regresa para quedarse en la comodidad de su patria. Desea volver a salir. Pueden hacerse en este punto dos preguntas básicas.

Primera: ¿por qué ingresa en el logos si no acepta sus condiciones? ¿Por qué filosofa si percibe con dolor el imperialismo y la violencia de la razón omnívora? Hay mil cosas que hacer en esta vida que no son filosofía. Resulta sin embargo que cuando uno se ha puesto a pensar ya no puede salir del pensamiento, como no sea perdiendo por completo la cordura y la razón (Nietzsche nos lo ha enseñado). El joven Aristóteles advirtió que para negarse a filosofar hay ya que filosofar. Porque resistirse conscientemente a la razón presupone estar dentro de ella. El desmontaje de la filosofía sigue siendo filosofía. Levinas no podía dejar de hacer filosofía porque estaba ya dentro del pensamiento abstracto. Su empeño, su aventura, su riesgo ha consistido en abrir una brecha que posibilitara una esforzada salida del logos desde dentro del logos.

Segunda: ¿adónde quiere salir? Su pensamiento no aspira a ingresar en la historia de la filosofía ni a generar nuevos sistemas, no desea ser un bucle o un circuito cerrado reservado a la meditación. La salida que busca es a la vida misma, a la existencia. La deseada trascendencia es intramundana: quiere vivir y ayudar a vivir en este mundo. La naturaleza y la existencia humanas, nos dice, son metafísicamente éticas. Este es el mensaje que aceptan esforzadamente sus lectores. El esfuerzo no es debido ya solo a la exigencia de la dificultad textual, sino a las implicaciones de fondo de unas concepciones insólitas.

Es esfuerzo en primer lugar porque Levinas nos plantea un pensamiento muy distinto de todo lo demás. Si efectuamos sobre nosotros mismos un ejercicio de

reducción fenomenológica, probablemente hallaremos unas ideas-fuerza que definen nuestro horizonte de inteligibilidad. «Yo» soy un sujeto sustancialmente anterior a las experiencias y las relaciones: ya «estaba» antes que ellas, por mucho que me hayan afectado. Esta subjetividad preexistente se define por la conciencia, la libertad, la capacidad de elegir. Todo el discurso humanista clásico reposa en esta concepción. Levinas sostiene en cambio que el sujeto no preexiste al encuentro ético, sino que se constituye *por* y *como* su exposición al Otro. ¿Dónde estaba «yo» antes de aceptar mi responsabilidad ética absoluta? Pues adormilado, emergido en parte del *il y a*, pero aún con fatiga y pereza para asumir mi ser pleno. La responsabilidad moral no es algo que la subjetividad acepte o rechace libremente, sino lo que constituye (origina) esta subjetividad. Conclusión: antes de asumir la responsabilidad ética absoluta, aún no había emergido del todo del duermevela, no era completamente «yo», estaba a medias. En nuestra *epojé* particular entenderemos también que nuestra relación con el mundo se produce a partir del conocimiento y la comprensión. Levinas sostiene que se produce a partir del encuentro o exposición éticos. Y percibiremos que en nuestras nociones heredadas acríticamente sobre la persona se privilegian el rendimiento, la capacidad de salir adelante por encima de los obstáculos, la recompensa al acierto, etc., cosas que en esta filosofía han desaparecido por completo. Estos cambios de óptica son tan básicos (fundamentales), están tan al principio de todo, que hay que remontarse hasta los presupuestos del pensar para entenderlos. No son ideas que puedan incluirse en estructuras generales, sino que constituyen las estructuras.

Es esfuerzo porque la ética de Levinas no pone las cosas nada fáciles. Las demás éticas —la utilitarista que busca la mayor felicidad para el mayor número de personas, la contractualista basada en el acuerdo y la responsabilidad mutua, la procedimental que señala métodos y pasos para llegar a pactos, etc.— son muy razonables, y pueden aplicarse empíricamente. La ética de Levinas concierne a la persona en su fondo metafísico, anterior a las decisiones y los hechos, y le impone una exigencia absoluta, insoslayable. Es una ética de máximos. La única filosofía moral que se le puede comparar en nivel de exigencia es la kantiana, que requiere: «Obra solo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal» y «Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la de los demás, siempre y al mismo tiempo como un fin, y nunca solo como un medio». Las éticas de Levinas y Kant son lo máximo que el ser humano se ha exigido a sí mismo.

Es esfuerzo porque exige nadar a contracorriente, olvidarse del propio interés como punto arquimédico de la acción. El interés propio no se cifra solo en lo más obvio y grosero —la codicia, el furor de lucro, el afán de «crecer»—; se expresa también en la querencia por el círculo pequeño: mi familia, mis amigos, mi país. Levinas propone desechar este *mi* que afirma el Ser, y atender al Otro: al extranjero, a

la viuda, al huérfano. Al que, desvalido y menesteroso —y todos lo somos, porque somos mortales y la muerte se expresa en el rostro—, no puede ofrecer más que su mera existencia y el testimonio de esta existencia.

La ética fundamental de Levinas no nos da pautas claras para pronunciarnos en las cuestiones más complejas de nuestro mundo. No nos orienta para definirnos en relación con la legitimidad de la defensa personal, la experimentación con animales y su consumo en la alimentación o la justificación de una guerra. Está antes de la reflexión sobre lo histórico. Por eso se puede discrepar y aun estar en total desacuerdo con sus posiciones concretas —en sus últimos años, Levinas recibió críticas de eurocentrismo y de conservadurismo político y social, sin rechazar su ética fundamental. No fue Levinas, desde luego, un pensador progresista, que luchara por introducir cambios en su sociedad (más allá de formar bien a sus alumnos y de reconstruir la cultura después de la guerra mundial). Tampoco fue un intelectual comprometido en el sentido sartreano, que se implicara en los conflictos del momento e interviniera en ellos con sus ideas. Guardó silencio respecto a situaciones graves: la agresión colonialista de Francia en Argelia, la de Estados Unidos en Vietnam, la revuelta estudiantil y obrera de mayo del 68, los ataques a palestinos por el Estado de Israel (al que Levinas, sionista, justificó a lo largo de los años como entidad suprahistórica)[13]. No se pronunció en conflictos sociales que agitaron la vida en Francia, como la lucha por legalizar el aborto y el malestar en las comunidades de origen norteafricano en la periferia de las ciudades. Tal vez este silencio no sorprendería en un filósofo de las ciencias, o en uno dedicado a la reflexión teológica, pero resulta extraño en un filósofo moral que además ha hecho de la responsabilidad por el otro el núcleo de su reflexión. Incluso cabría sostener que tales silencios le descalifican e inhabilitan como pensador ético. Lo que se ha tratado de mostrar en este libro es que la exigencia máxima de la ética levinasiana es fundamental, metafísica: concierne a la naturaleza última del ser humano, a la comprensión que cada cual tenga de sí mismo y de su existencia en el mundo. No presta ninguna guía práctica para orientarse en la facticidad empírica de este mundo complejo. Lo que hace Levinas es afirmarnos en nuestra naturaleza y responsabilidad morales, anteriores a todo, originarias. Nos impide preguntar, como Caín: ¿acaso soy el guardián de mi hermano?

Esta responsabilidad se ha olvidado durante mucho tiempo, tal vez no haya sido el principio rector en ninguna época prolongada: la historia sangrienta de nuestra especie impide el optimismo al respecto. No hace falta ser Jeremías en el desierto para lamentarse por el estado de nuestro mundo. La degradación tal vez irreversible del medio natural, la suerte atroz de los exiliados de guerras, los refugiados, los desplazados, la pobreza y la miseria crecientes, la avidez insaciable y asesina de los neoliberales que dominan el planeta, el odio del terrorismo, la indiferencia insensible

de tantos que se aferran a las aspiraciones de confort y seguridad… «Toda civilización que acepta el ser —con la trágica desesperación que contiene y los crímenes que justifica— merece el nombre de “bárbara”». El panorama desolador que se abre a la mirada despierta muestra adonde nos ha llevado el olvido de la responsabilidad ética. Y que el único remedio concebible es la asunción de esta responsabilidad desde el principio, desde antes del principio, en el origen y aparición mismos de la persona. Ahí encontramos el pensamiento de Emmanuel Levinas.

APÉNDICES

Obras principales

Las dos grandes obras de Levinas son *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (1961) y *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974). Ambas son obras de ética fundamental, dedicadas a la naturaleza moral del ser humano en el plano metafísico. Lecturas inolvidables, son también muy exigentes para el lector, especialmente la segunda. Si se desea tener un acceso progresivo al pensamiento de Levinas, puede leerse, antes de estos dos libros, *Ética e infinito*, una serie de entrevistas en que el autor ofrece una imagen clara del conjunto y el desarrollo de sus ideas y funciona como una excelente introducción.

De la evasión (1935), *De la existencia al existente* (1947) y *El tiempo y el otro* (1947), las tres primeras obras de creación personal de Levinas, son de un gran interés por las cuestiones metafísicas que presentan —la necesidad de trascendencia del yo, el surgimiento del sujeto concreto a partir de la existencia anónima general, el primer encuentro con el Otro—, e imprescindibles para entender el desarrollo de la filosofía del autor, pero las dos obras magnas se pueden entender —en la medida en que se pueden entender— sin necesidad de conocer estas tres. Aun así, son muy recomendables en un segundo grado.

Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger (1949) reúne varios textos en los que Levinas describe y difunde la obra de sus dos maestros alemanes, respecto a los que es perceptible un alejamiento gradual e irreversible. Estos textos son muy esclarecedores en cuanto a la relación del autor con la fenomenología, el método que le proporcionó una herramienta básica para la tarea filosófica.

Humanismo del otro hombre (1972), *Hombres propios* (1976), *Fuera del sujeto* (1987) y *Entre nosotros* (1991) son volúmenes recopilatorios de textos breves que cubren un amplio espectro temático, desde ensayos de teoría del conocimiento y metafísica (los tres que forman *Humanismo*, y los varios de *Entre nosotros*) hasta estudios de escritores y filósofos (Kierkegaard, Rosenzweig, Proust, Buber, Celan, Derrida, Merleau-Ponty, Jankélévitch, Leiris, Wahl, etc., en *Nombres propios* y *Fuera del sujeto*). Aunque estos cuatro volúmenes no forman parte del núcleo duro del pensamiento de Levinas, son de gran interés filosófico.

Los escritos confesionales están reunidos en varios volúmenes: *Difícil libertad* (1963), *De lo sagrado a lo santo* (1977), *De Dios que viene a la idea* (1982)… Son los escritos del otro Levinas, el pensador religioso, que en este libro no se ha tratado. El más representativo es *Difícil libertad*, que reúne textos de tres décadas.

En cuanto a la bibliografía secundaria, la mejor biografía es *Emmanuel Levinas: la vida y la huella*, de Simón Malka, que se puede complementar con *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, de F. Poirié. Son muy buenos estudios introductorios el de Colin Davis, *Levinas: An Introduction*, y *Emmanuel Levinas*, de Séan Hand. Un enriquecedor y muy exigente estudio de conjunto, tal vez el mejor que se haya escrito sobre este filósofo, es *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, de John Llewelyn. Hay tres textos de Jacques Derrida que han sido y siguen siendo decisivos para entender el pensamiento de Levinas: «Violencia y metafísica» (incluido en *La escritura y la diferencia*), «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» y *Adiós a Emmanuel Levinas: Palabra de acogida*. Paul Ricoeur ofrece una aclaradora interpretación de *De otro modo que ser* en *Autrement: Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. En italiano, son destacables *Fedeltà all'umano*, de Beata Furgalska, y *La verità nomade*, de S. Petrosino.

Los lectores en lengua inglesa tienen la suerte —desconocida para otros públicos— de contar con volúmenes recopilatorios críticos de textos breves de Levinas que son material filosófico de primera importancia. Estos textos —transcripciones de conferencias, ensayos breves— son a veces muy difíciles de encontrar. Destaca *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings* (editado por Adriaan T. Peperzak, Simón Chitchley y Robert Bernasconi): esta recopilación proporciona una magnífica entrada al pensamiento de Levinas. También son recopilaciones generales muy completas *Collected Philosophical Papers* (ed. Alphonso Lingis) y *The Levinas Reader* (ed. Seán Hand).

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Levinas	Historia, pensamiento y cultura
1906. Nace en Kovno, Kaunas (Lituania) el 12 de enero según el calendario gregoriano (según el calendario juliano que todavía rige en el Imperio ruso, nace el 30 de enero de 1905).	
	1907. Henri Bergson, *La evolución creadora*.
	1911. Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*.
	1913. Husserl, *Ideas 1*. Bertrand Russell. *Principia mathematica*.
1914. Los Levinas abandonan Lituania.	**1914-1918**. Primera Guerra Mundial.
1916. Los Levinas se establecen en járkov (Ucrania). Estudia en la escuela estatal rusa.	
	1917. Revolución de Octubre en Rusia. Lenin asciende al poder. Declaración Balfour sobre la creación del Estado de Israel en Palestina.
1920. Los Levinas vuelven a Kovno.	
	1921. Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*.
1923. Inicia estudios de filosofía en Estrasburgo.	**1923**. Primer Congreso nazi.
	1924. Muere Lenin. Stalin sube al poder.
1926. Amistad con Maurice Blanchot.	
	1927. Martín Heidegger, *Ser y tiempo*.

1928/1929. Estudia en Friburgo: asistencia a cursos y seminarios de Husserl y Heidegger.	**1929**. Manifiesto del Círculo de Viena.
1930. Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl (tesis doctoral). Se nacionaliza francés. Se casa con su amiga de infancia Raissa Levi.	
1931. Cotraduce las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Asiste a las veladas filósoficas que organiza mensualmente Gabriel Marcel, en las que conoce a J.-P. Sartre y otros destacados pensadores.	**1931**. Creación de la Escuela de Francfort.
	1932. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.
	1933. Hitler, canciller alemán. Inicio de la persecución de los judíos. Heidegger, afiliado al partido nazi y rector de la Universidad de Friburgo.
1935. Nace su hija Simone. *De la evasión*.	
	1938. Jean-Paul Sartre, *La náusea*. Muere Husserl.
1939. Movilizado en el Ejército francés como intérprete de alemán y ruso.	**1939-**1945. Segunda Guerra Mundial.
1940-1945. Cautiverio en un campo de prisioneros en el norte de Alemania.	**1942**. Albert Camus. *El extranjero*.
	1943. Sartre, *El ser y la nada*.
1945. Regresa a París.	**1945**. Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología de la percepción*. Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*.
1946-1961. Dirección efectiva de la Escuela Normal Israelita Oriental.	

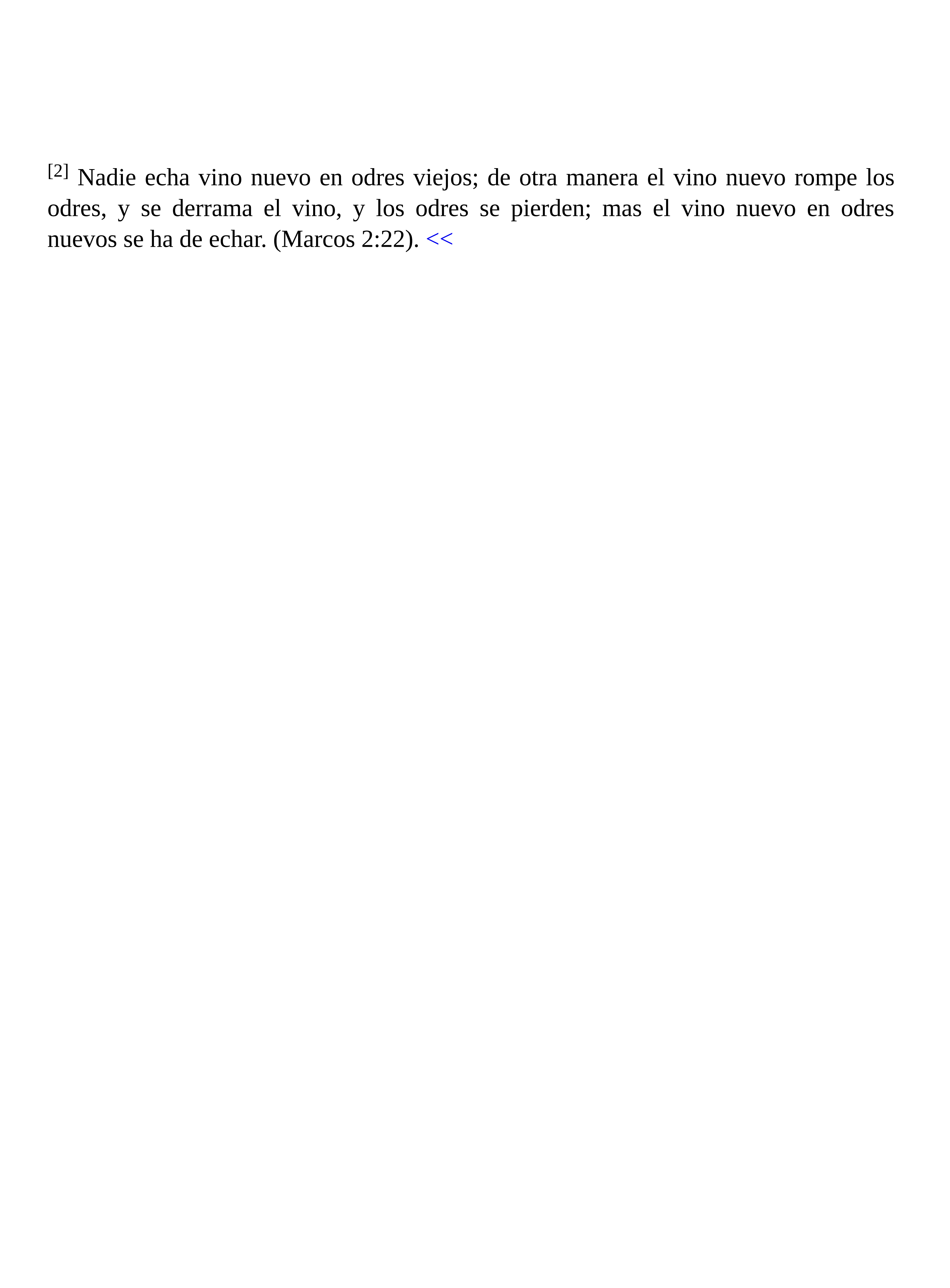
1947. *De la existencia al existente. El tiempo y el otro*. Comienza estudios del Talmud bajo la dirección de Monsieur Chouchani.	**1947**. Heidegger, *Charla sobre el humanismo*.
	1948. Creación del Estado de Israel. Primera guerra árabe-israelí. Gandhi, asesinado. Declaración Universal de los Derechos del Hombre.
1949. Nace su hijo Michael. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*.	
1952. Visita Israel.	
	1956. Segunda guerra árabe-israelí. Hungría, invadida por la URSS.
1957. Inicio de los anuales Coloquios de Intelectuales judíos de Francia, en los que Levinas participará activamente.	
	1959. De Gaulle proclama la Quinta República en Francia. Victoria de la Revolución cubana de Fidel Castro.
	1960. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Muere Camus.
1961. *Totalidad e infinito*.	**1961**. Construcción del Muro de Berlín. Muere Merleau-Ponty.
	1962. Concilio Vaticano II. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*.
1963. *Difícil Libertad*.	
	1965. Entrada de Estados Unidos en la guerra de Vietnam (hasta 1973).
	1966. Inicio de la Revolución Cultural china. Michel Foucault. *Las palabras y Las cosas*.

1967. Profesor de la Universidad de París-Nanterre.	**1967**. Tercera guerra árabe-israelí (Guerra de los Seis Días). Israel se anexiona Gaza y Cisjordania.
1968. *Cuatro lecturas talmúdicas*.	**1968**. Primavera de Praga. Mayo del 68.
1972. *Humanismo del otro hombre*.	
1973. Profesor de la Sorbona.	**1973**. Guerra árabe-israelí del Yom-Kippur. Golpe de Estado en Chile, asesinato (o suicidio) de Santiago Allende.
1974. *De otro modo que ser; o más allá de la esencia*.	
1976. *Nombres propios*. Se jubila como profesor, pero seguirá dando seminarios hasta 1984.	**1976**. Muere Heidegger.
1977. *De lo sagrado a lo santo*.	
	1979. Triunfo de la revolución islámica de Jomeini en Irán. Invasión de Afganistán por la URSS.
	1980. Mueren Sartre y Jean Piaget.
1982. *De Dios que viene a la idea*.	**1982**. Guerra del Líbano. Matanza de centenares (o millares, según las fuentes) de civiles palestinos en los campamentos de refugiados de Sabra y Chatila (Beirut).
1984. *Ética e infinito* (entrevistas).	
	1986. Accidente en la central nuclear de Chernóbil.
1987. *Fuera del sujeto*.	
	1989. Cae el Muro de Berlín.
1995. Muere en París la noche del 24 de diciembre.	

Notas



[1] «Violencia y metafísica», de 1964, incluido después en *La escritura y la diferencia*. <<



[2] Nadie echa vino nuevo en odres viejos; de otra manera el vino nuevo rompe los odres, y se derrama el vino, y los odres se pierden; mas el vino nuevo en odres nuevos se ha de echar. (Marcos 2:22). <<

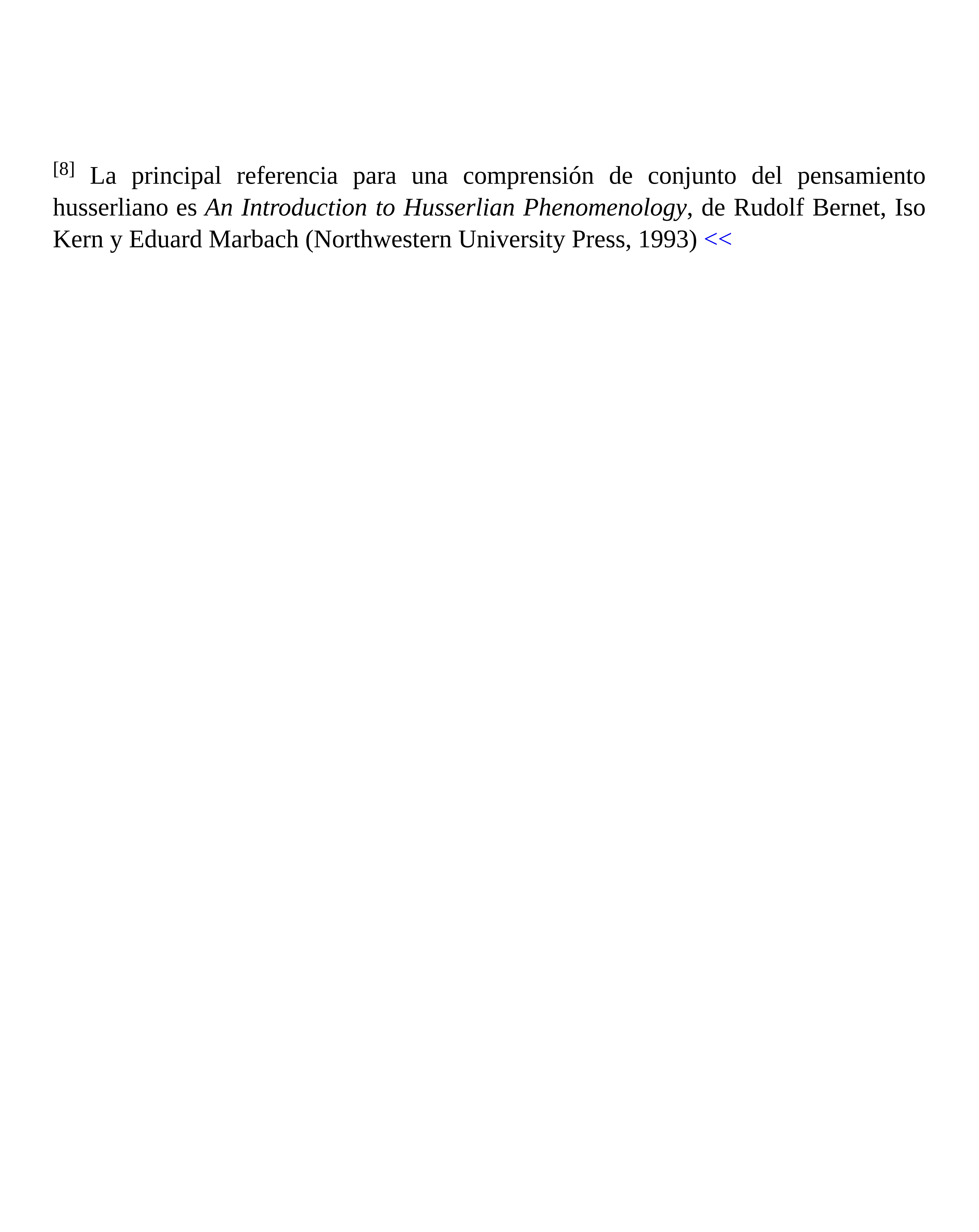
[3] Agrupados en *Difícil libertad, Cuatro lecturas talmúdicas, De lo sagrado a lo santo, L'Au-delà du verset, De Dios que viene a la idea y A l'heure des nations*. <<

[4] Las referencias de las citas son a las siguientes ediciones francesas: *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* (abreviado DOM; Le Livre de Poche, 2013), *De l'evasión* (abreviado DE; Le Livre de Poche, 2011), *De l'existence a l'existant* (abreviado EE; Vrin, 2013), *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (abreviado EDE, Vrin, 2010), *Humanisme de l'autre homme* (abreviado HOH; Le Livre de Poche, 2014), *Le temps et l'autre* (abreviado TO; PUF, 2014), *Totalité et infini* (abreviado TI; Le Livre de Poche, 2006). <<

[5] Este apellido lituano «afrancesado» se escribe, según los textos, con o sin tilde. Aquí se opta por escribirlo sin ella, a diferencia de la práctica habitual en los textos en francés, y en consonancia con el uso generalizado en los castellanos, italianos e ingleses. <<

[6] Para las informaciones biográficas, la fuente básica de este libro es *Emmanuel Lévinas: la vie et la trace*, de Salomón Malka (antiguo alumno del filósofo), complementado con la cronología comentada «Emmanuel Levinas: A disparate inventory», de Simon Cutchley, incluida en *The Cambridge Companion to Levinas* (eds. Simon Cutchley y Robert Bernasconi). <<

[7] Como muy buenos estudios de acceso a la fenomenología hay que citar *Introducción a la fenomenología*, de Dermot Moran, *De Husserl a Derrida*, de Beenhard Waldenfels, y (de nuevo) *Introducción a la fenomenología*, de Jan Patocka. Para consulta, citemos las enciclopédicas *The Phenomenological Movement*, de H. Spiegelberg, y *The Encyclopedia of Phenomenology*, de L. Embree *et al*. <<



[8] La principal referencia para una comprensión de conjunto del pensamiento husserliano es *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, de Rudolf Bernet, Iso Kern y Eduard Marbach (Northwestern University Press, 1993) <<

[9] Para la comprensión de *Ser y tiempo* —para Levinas, Heidegger se reduce a esta obra— se recomienda el estudio *Heidegger*, de Arturo Leyte (2005), cuyas tesis principales han sido sintetizadas después en un volumen de esta misma colección. Desde luego, en este volumen que el lector tiene en sus manos, estas tesis están muy simplificadas, y se exponen solo en la medida en que facilitan el acceso a Levinas. <<

[10] «But in that sleep of death / what dreams might come must give us pause» (*Hamlet*; Acto 3, Escena 1); «Macbeth has killed sleep» (*Macbeth*, Acto 2, Escena 2). <<

[11] Levinas adopta la dicotomía Mismo/Otro de *El Sofista* de Platón, donde se muestra que *to auton y to heteron* son categorías básicas Irreductibles entre sí o a cualquier otra categoría, como «Ser» o «No Ser». <<



[12] Es este el momento de recordar el comentario biográfico de Paul Ricceur citado en el recuadro «Amistades filosóficas…». <<

[13] Solo a raíz de la espantosa matanza de centenares (o miles según algunas versiones) de civiles palestinos desarmados en los campamentos de refugiados de Sabra y Chatila (Beirut oeste, Líbano), cometida en 1982 por la Falange Libanesa con la connivencia del Ejército israelí, Levinas elevó su protesta: «reivindicar el holocausto para decir que Dios está con nosotros en todas las circunstancias es tan odioso como el *Gott mit uns* que lucían los cinturones de los verdugos» (Simón Malka, *Lire Levinas*, 47). <<